ADOLFO GILLY

CHIAPAS

la razón ardiente



Adolfo Gilly

Chiapas: la razón ardiente

Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado

Adolfo Gilly

Chiapas: la razón ardiente

Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado

Colección
Problemas de México



Ediciones Era



Primera edición: 1997
ISBN: 968-411-408-7

Calle del Trabajo 31, 14269 México, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Vous dont la bouche est faite à l'image de celle de Dieu
Bouche qui est l'ordre même
Soyez indulgents quand vous nous comparez
A ceux qui furent la perfection de l'ordre
Nous qui quêtons partout l'aventure

Nous ne sommes pas vos ennemis
Nous voulons vous donner de vastes et d'étranges domaines
Où le mystère en fleurs s'offre à qui veut le cueillir
Mille phantasmes impondérables
Auxquels il faut donner de la réalité

Nous voulons explorer la bonté contrée énorme où tout se tait
Il y a aussi le temps qu'on peut chasser ou faire revenir
Pitié pour nous qui combattons toujours aux frontières
De l'illimité et de l'avenir
Pitié pour nos erreurs pitié pour nos péchés

Voici que vient l'été la saison violente
Et ma jeunesse est morte ainsi que le printemps
Ô Soleil c'est le temps de la Raison ardente

Guillaume Apollinaire, "La jolie rousse",
Calligrammes (1913-1916).

Índice

Exvoto

La redacción de este ensayo empezó a madurar en la University of Maryland at College Park entre septiembre y diciembre de 1995, cuando dicha institución me recibió como profesor visitante con un proyecto de investigación: "Chiapas: revolución y revelación". El ensayo mismo, sin embargo, a principios del año siguiente había quedado atrapado en el tiempo cotidiano de mi ciudad, México, y en sus complejos e irregulares ritmos.

Para mi fortuna, desde fines del año anterior el National Humanities Center me había invitado a residir unos meses en el Research Triangle Park, North Carolina, Estados Unidos. Una beca de la Rockefeller Foundation, de Nueva York, le permitió esa posibilidad.

Así fue como entre septiembre y diciembre de 1996, en un blanco monasterio de cristal en medio de un bosque en el otoño de North Carolina, sin otra obligación que leer lo que quisiera y cuanto pudiera, reflexionar, escribir y vivir, tomó forma este escrito y fue redactado como el lector lo encuentra ahora.

Nunca diré bastante mi gratitud al National Humanities Center y a su gente por este don. Conversaciones al azar de las lecturas y los días con otros investigadores en el Centro –menciono aquí sólo a tres: Paul Berliner, musicólogo y antropólogo, Charles Stewart, antropólogo e historiador, T. J. Anderson, compositor, para así nombrarlos a todos– enriquecieron este trabajo más allá de cuanto ellos hayan podido imaginar cuando discutíamos sobre temas tan distantes como una antropología histórica de los sueños en Grecia o los desplazamientos en tiempo y espacio de la música creada en las aldeas de Zimbabwe. Ya había estado yo durante un año (1991-1992) en dicho Centro, donde escribí *El cardenismo. Una utopía mexicana.* Éste es, pues, el segundo libro que le debo, demasiado quizás para una sola vida.

La revisión final del texto de esta edición pude hacerla en Stanford University, California, donde fui invitado como profesor visitante entre enero y junio de 1997.

Ambas estadías, la de North Carolina y la de California, fueron posibles gracias a una licencia de investigación concedida por la institución a la cual pertenezco, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. A mi Facultad, a la University of Maryland, al National Humanities Center, a la Rockefeller Foundation y a Stanford University, este testimonio de reconocimiento.

Una mención personal es necesaria. A mitad de 1996, Daniel Nugent me pidió un capítulo sobre la rebelión indígena de Chiapas para su libro *Rural Rebellion and US Intervention in Mexico.* Terminó empujándome a escribir lo que luego fue este ensayo, revisando y criticando las versiones intermedias y agregando obras y autores a mis lecturas: por ejemplo, los *Subaltern Studies* de la India.

A cuántos más debo gratitud me es difícil decirlo, siendo los dones incuantificables y las más de las veces velados o secretos hasta para quienes los dan. Aquellos y aquellas que aquí no son nombrados sabrán que, si no en estas líneas, están entre estas páginas tanto como ellas alcancen a durar.

Adolfo Gilly
Stanford, California, mayo de 1997

Introducción

Este ensayo tiene un propósito: explicar la recepción del zapatismo, un movimiento de rebelión armada, por parte de una sociedad, la mexicana, no en busca de las armas y la guerra civil sino de democracia, justicia y tolerancia.

Quiere al mismo tiempo explicar cómo y por qué esa recepción modificó el curso de aquel movimiento y trajo consecuencias inesperadas para esta sociedad, su cultura y su política.

El ensayo tiene tres partes. La primera indaga en la historia agraria y nacional mexicana la formación de una cultura de la rebelión, inscrita en la práctica social y en la estructura de los textos legales. Esta cultura hace que en la conciencia social y jurídica de la república la rebelión, en determinadas condiciones y momentos, pueda parecer a casi todos los estratos sociales un derecho natural y un recurso legítimo.

La segunda parte esboza la historia de la rebelión indígena de 1994 en Chiapas. Considera que ésta, junto con la insurgencia cívica del cardenismo en 1988, terminan el ciclo de la revolución mexicana que, a partir de las revueltas encabezadas por Ricardo Flores Magón en 1907, cubre casi entero el siglo XX.

Si se la toma como proceso de construcción institucional de una forma de Estado, esa revolución concluyó en 1940, después de las reformas cardenistas. Si en cambio se la piensa como imaginario para las clases subalternas, ella permanece y reaparece en el cardenismo y el zapatismo del fin del siglo. Estas reapariciones vendrían a cerrar el círculo de la revolución interrumpida en 1920 y a redefinir hacia el final del ciclo las ideas, los objetivos y las aspiraciones que en aquélla vieron las clases subalternas desde las revueltas magonistas en adelante.

Si en Chiapas ha tenido lugar este último resplandor, es tal vez

porque la historia peculiar de la región, excluida de la revolución mexicana, hizo que allí se concentraran, por un lado, lo más intolerable de una situación nacional vuelta ella misma intolerable; y por el otro, una forma de pensamiento y de organización social –las comunidades indígenas– invisible para la mirada del poder e indispensable para organizar, en el silencio y la sorpresa, la revuelta armada contra aquella situación.

La tercera parte trata sobre los orígenes y las razones de los símbolos, los discursos y las formas en que la rebelión se organiza, irrumpe y es recibida por la sociedad mexicana. Esos orígenes y razones, antes que en la historia nacional o en la historia política y económica de Chiapas, están en otra más secreta, la historia indígena, la de una sociedad que, condenada a la exclusión y cubierta por la negación, ha persistido en sus ideas, creencias, lenguas, lazos y normas y que, al momento de exigir sus derechos ante la otra y dentro de la otra, la sociedad nacional y su comunidad estatal, utiliza esa cultura propia pese a todo preservada.

¿Por qué, entonces, esa exigencia no es recibida por esta sociedad como ajena sino adoptada como propia?

Símbolos, discursos y formas de la rebelión zapatista aluden a valores y creencias persistentes también en la sociedad nacional, aunque el mundo urbano y moderno los oculte. Aluden además a una cultura mexicana cuya naturaleza, híbrida desde su mismo origen en la Conquista, es producto del incesante cruzamiento de múltiples culturas. Aluden por fin a un imaginario social donde sigue presente, junto a la razón moderna, la racionalidad-otra del mundo premoderno, un imaginario donde el Otro, negado en el discurso de la razón del Uno, persiste en las capas profundas de la conciencia de éste y en sus modos de ver, imaginar y dar cuenta de su vida y del mundo.

Las conclusiones del ensayo sugieren una reflexión sobre la dimensión global de la modernidad. Si el discurso de la razón, el recurso de la abstracción y el dominio de la cuantificación, señas de identidad de la modernidad, siguen siendo instrumentos de dominación de los menos sobre los más y de exclusión de éstos de esos bienes inmateriales y de todos los demás bienes terrenales, no hay modernidad sino barbarie, no hay razón sino irracionali-

dad, no hay humanidad como sujeto pensante sino como mero objeto de una fuerza inhumana y destructora de los seres humanos y del patrimonio natural vivido y trasformado por ellos en la larga duración de sus generaciones sucesivas. "Generaciones van, generaciones vienen, pero la tierra siempre permanece": hasta la frase bíblica parece ahora puesta en cuestión, en su acepción humana, por aquella fuerza arrasadora.

Este ensayo dice que no hay modernidad de unos si hay negación y exclusión de los otros. No existen modernidad y razón en unas sociedades, naciones y comunidades si esa existencia requiere la desintegración, la destrucción o la inexistencia de otras. Tomado el mundo como un todo, estaríamos apenas en una incierta modernidad temprana e incompleta, y el posmodernismo sería una constatación adicional de la incertidumbre de esta modernidad fracturada y amenazada de desastre antes de realizarse.

La rebelión de los indígenas mexicanos nos dice, como tantas otras pasadas y futuras, que no habrá modernidad y razón para nadie si no hay trabajo, disfrute y dignidad para todos.

La modernidad será universal, global y compartida, o no existirá.

La rebelión como cultura

I

"Para Marx, las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, jala el freno de emergencia", escribió Walter Benjamin.[1]

Este fragmento de Benjamin podría resumir la larga historia de las rebeliones rurales mexicanas. Típica es la revolución zapatista de 1911, "gente del campo que no querían dejar su tierra y en consecuencia se metieron en una revolución", como dice la clásica frase de John Womack.[2]

Bajo esta luz, esas rebeliones aparecen, en sus líneas más generales, como movimientos en defensa de la sociedad tradicional y de sus lazos con la tierra, contra la irrupción de la modernidad encarnada por un lado en el mundo de los intercambios mercantiles y del dinero como mediadores y vehículos de todas las relaciones humanas; y por el otro en el moderno Estado nacional y su orden jurídico como garante de la universalidad de esos intercambios.

Bajo condiciones y situaciones muy diversas, esta resistencia cubre la historia de la república desde las primeras constituciones liberales hasta los tiempos finales de Porfirio Díaz.

En Chihuahua, cuando en pleno auge de la paz porfiriana se gestaba ya la revolución que estallaría cinco años después pero

[1] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. I, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1975, p. 1232. Debo esta cita al investigador Gerardo Ávalos, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México.

[2] John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution,* Knopf, Nueva York, 1969, p. IX.

nadie lo sabía, el gobernador Enrique Creel sancionó la ley de tierras del 25 de febrero de 1905. Según el gobernador, esta ley era el intento definitivo para modernizar la estructura de la tenencia de la tierra en el estado. Disponía el deslinde, expropiación y venta de las tierras municipales que fijaban los límites de los pueblos y la futura subdivisión y venta de toda la tierra municipal a favor de quienes pudieran pagarla.

Su aplicación iba a afectar lo que aún quedaba de los ejidos coloniales, junto con la tierra municipal, e "iba a convertir en mercancía lo que todavía quedaba de los fundos legales, promoviendo la especulación sobre la tierra en las regiones del estado donde estaban más desarrolladas la ganadería y la producción agrícola".[3]

Una correlación directa parece haber existido entre la aplicación de esta ley y el auge posterior del magonismo en la región. Lo más notable, empero, es la visible convicción en los gobernantes de que ninguna respuesta social sobrevendría a la reforma jurídica. Sucedió lo contrario: casi todos los dirigentes locales que entonces se opusieron a la ley figuraron después entre quienes encabezaron el movimiento revolucionario local y nacional.[4]

En 1847 estalló en Yucatán la rebelión maya conocida como Guerra de Castas. Gilbert Joseph encuentra en ella, junto al tema *moderno* de la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, cualquiera sea su raza, el tema *antiguo* de la propiedad común de los bosques, que no pueden ser materia del mercado:

> Un tema dominante en las comunicaciones entre los dirigentes indígenas es que las leyes deben aplicarse a todos los pueblos con independencia de su origen étnico. La carga impositiva debe ser compartida por todas las

[3] Jane-Dale Lloyd, "Rancheros and Rebellion: The Case of Northwestern Chihuahua, 1905-1909", en Daniel Nugent (comp.), *Rural Revolt in Mexico and US Intervention,* Center for US-Mexican Studies, San Diego, 1988, pp. 92-3. Sobre la ley de 1905, véase también Daniel Nugent, *Spent Cartridges of Revolution,* University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 68-71. Nugent dice que, con esta ley, "los capitalistas se lanzaron a hacer con las comunidades agrarias independientes lo que los apaches no habían logrado: destruir los pueblos y robar las tierras".

[4] Jane-Dale Lloyd, op. cit., p. 88.

> categorías raciales, la tierra debe ser accesible a todos (y "la selva no debe estar sujeta a compra"), y ningún grupo étnico puede tener derecho a abusar físicamente de otro con impunidad.[5]

En ambos casos, tan distantes entre sí y tan diferentes, bajo las formas conexas del mercado y del Estado el mundo moderno altera y amenaza la vida y los equilibrios de la comunidad agraria, sea ésta el pueblo del norte que conquistó sus tierras en la guerra apache o el pueblo maya que las posee desde el tiempo inmemorial. La comunidad resiste, defiende la imagen que tiene de su ser, su identidad, y busca amparo y legitimidad para sus actos en "la visión campesina universal de una sociedad libre de los predadores de afuera".[6] Ésa es, finalmente, su ley moral última.

Tales rebeliones o sobresaltos agrarios, bajo sus múltiples formas, revelan un fondo común muchas veces ignorado por sus propios protagonistas; la resistencia a aceptar que la tierra se convierta en mercancía; la negativa a enviar al mundo de los intercambios mercantiles entre cosas aquello que dentro de la comunidad es sustrato cultural e histórico de los intercambios directos entre personas; y la oposición a que ese mundo externo interfiera en el orden de estos intercambios, concebidos como parte del orden natural.[7]

[5] Gilbert Joseph, "The United States, Feuding Elites, and Rural Revolt in Yucatán", en Daniel Nugent (comp.), *Rural Revolt in Mexico...*, cit., p. 178.

[6] John Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (comp.), *Riot, Rebellion and Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 21-61.

[7] Éste sería el sustento de la "economía moral" (en la acepción clásica de E. P. Thompson) como motivación última de la decisión del campesino de rebelarse: "Un agravio a estas premisas morales, casi tanto como la penuria presente, era la ocasión habitual para la acción directa". E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", en *Customs in Common*, The Merlin Press, Londres, 1991 (publicado originalmente en *Past and Present*, n. 50, 1971, pp. 76-136). Véanse también James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia*, Yale University Press, New Haven, 1976; *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985, y *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*,

Pues si la tierra es mercancía, todos terminaremos por serlo enteramente y junto con nuestra comunidad, inseparable de su territorio, habremos vendido nuestro cuerpo y perdido nuestra alma.

En otras palabras, la *ley de la tierra* se contrapone y resiste a la *ley del dinero*, aunque con el tiempo ésta vaya permeando todos los intercambios.[8]

Lo explica Eric Van Young hablando del México colonial en palabras que tienen todavía resonancias en buena parte del México moderno:

> La fuerte probabilidad de que hasta tiempos bastante recientes el acceso a los medios de subsistencia, a los lazos afectivos y a los bienes espirituales recayera, para la mayor parte de la gente, sobre el pueblo natal o el de residencia, contribuía a una profunda identificación entre el "soy" y el "somos". Por otro lado, durante la época colonial y posteriormente la existencia porosa, aunque todavía intacta, de la *república de indios* en muchas partes de México, indicaba que el conflicto étnico y económico con la sociedad circundante tendía a volverse una combinación particularmente explosiva, pues el punto de la identidad económica –el poblado– se traslapaba considerablemente con el punto de la identidad cultural –también el poblado. El discurso contencioso y las prácticas de resistencia –en disputas legales, tumultos locales o insurrecciones a gran escala– indican la de-

Yale University Press, New Haven, 1990. El argumento está ya en Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston, 1966, y en Eric Wolf, *Peasants Wars of the Twentieth Century*, Harper and Row, Nueva York, 1969.

[8] Esta oposición entre ambas normas, al nivel de las formas del poder, la registra Marx en *El capital*, lib. I, vol. 4: "La oposición que existe entre el poder de la propiedad agraria basada en relaciones personales de dominación y dependencia y el poder impersonal del dinero está expresada claramente en los dos dichos franceses: '*Nulle terre sans seigneur*', '*L'argent n'a pas de maître*'". (Citado en Louis Dumont, *Homo æqualis. Génese et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, París, 1977, p. 215.)

> fensa de la comunidad como un valor primordial entre la población rural, fuera evidente o no una dimensión económica (el conflicto de la tierra, por ejemplo) en cualquier instancia dada.[9]

El recurso a la rebelión, real o potencial, se sustentaba, llegado el caso y decidido el gesto, en las mismas instancias legítimas de gobierno local de la comunidad que en tiempos normales regulaban su relación con el poder central. Lo describe John Tutino:

> Hacia el fin de la era colonial, la población rural vivía en su vasta mayoría en pueblos y aldeas campesinas [...] La autonomía de subsistencia de los campesinos del centro y el sur de México se complementaba con la independencia política local. El Estado colonial permitía a los gobiernos comunales, dirigidos por notables locales, supervisar el uso de las tierras comunales, cobrar impuestos locales, organizar fiestas y en general mediar las relaciones con los fuereños. Como lo ha mostrado William Taylor, la preservación de la autonomía de subsistencia y de la independencia de gobierno local era crítica para los campesinos comunitarios. En la época colonial tardía protestaban, se amotinaban y esporádicamente se rebelaban cuando se veía amenazada esa autonomía local.[10]

En este espesor extenso de la historia, las rebeliones de los pueblos se presentan como seculares y sucesivos gestos colectivos, mate-

[9] Eric Van Young, "Paisaje de ensueño con figuras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la Colonia", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

[10] John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Basis of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1986, p. 33. En el mismo sentido, Torcuato S. Di Tella, "The Dangerous Classes in Early Nineteenth Century in Mexico", *Journal of Latin American Studies*, n. 5, 1973, pp. 79-105, y *National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.

riales y simbólicos, a veces muy diversos en las motivaciones inmediatas y aparentes de sus participantes,[11] pero cuyo contenido último puede encontrarse en *la voluntad de esas comunidades de persistir en su ser*: resisten y se sublevan para persistir, porque sólo se persiste en la resistencia al movimiento del mundo que disuelve y niega ese ser.[12]

El ancestral sustrato común de ese ser en México es la tierra y en un sentido más amplio el territorio, un territorio, ese territorio con el cual la comunidad campesina se identifica. Lo define así Guillermo Bonfil:

> En los pueblos mesoamericanos hubo una acuciosa preocupación por la cronología, pero el sentido del espacio como un elemento dinámico de la historia también estuvo presente. La vinculación con un espacio concreto estaría relacionada, por una parte, con la memoria del territorio étnico que históricamente perteneció a cada pueblo y cuya recuperación es una constante de las reivindicaciones indias; por otra parte, tendría que ver con la concepción del hombre como parte de la naturaleza y no como su amo y enemigo. El sentido cósmico de la visión india del hombre (cada hombre es un momento de síntesis viva y total de la historia del cosmos y de todos los hombres que le precedieron y perdurará, en consecuencia, en todos los hombres futuros) estaría en la base de esta concepción y sería el fundamento mismo del proyecto civilizatorio indio, en el cual la armonía con la naturaleza sustituiría a su explotación creciente por el hombre.[13]

[11] William Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford, 1979.

[12] John Tutino, op. cit., p. 274, anota: "La defensa de los valores campesinos básicos fue la razón subyacente de muchas de las insurrecciones del siglo XIX en México. Y esos levantamientos a menudo ayudan a postergar o desviar la privatización de las tierras comunales". Sobre comunidad y territorio, véase el estudio comparativo de Víctor V. Magagna, *Communities of Grain. Rural Rebellion in Comparative Perspective*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

[13] Guillermo Bonfil, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 227-45.

El mundo externo, empero, existe e interfiere en esa vida y ese territorio. No se trata sólo del naciente mundo moderno llegado a América con la máscara medieval de la Conquista y las instituciones coloniales, el mundo del todavía inigualado genocidio del siglo XVI en este continente, pero que en la inmensidad despoblada del territorio colonial pudo convivir en simbiosis tributaria con la persistencia de las comunidades agrarias indígenas.[14]

Es sobre todo el mundo de la nueva modernidad el que comienza a irrumpir con las reformas borbónicas y a engendrar un patrón de resistencia y rebelión agraria en el cual se inscriben, a un siglo de distancia entre sí, las dos grandes guerras agrarias mexicanas: la revolución de independencia y la revolución mexicana.[15]

Ese patrón de resistencia tiene en México formas peculiares que marcan la sociedad, la historia y la cultura del país más allá de las regiones estrictamente rurales. Lo ha precisado John Coatsworth:

> Los patrones de resistencia y rebelión que ahora se asocian a escenarios exclusivamente rurales eran comunes

[14] Sobre el régimen jurídico inicial de la Nueva España y las discusiones sobre la República de Indios véase William Borah, "The Experience of New Spain, 1519-1585", *Justice by Insurance*, cap. III, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 25-78. En la página 26 Borah anota sus estimaciones de la caída de la población en el territorio de la Audiencia de México y partes de la Audiencia de Guadalajara o Nueva Galicia. En 1518, había 25.2 millones de habitantes; en 1622, un siglo después de la caída de Tenochtitlan, quedaban 750 mil habitantes indígenas. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, las cifras comienzan a ascender con regularidad. En 1570, los españoles (en realidad, europeos de diverso origen y mestizos de cultura hispánica) eran 57 mil; en 1646, 114 mil; hacia 1793, 780 mil. "Eran pues dos comunidades significativas que vivían en un mismo territorio y la necesidad de regular sus relaciones se fue haciendo más urgente a medida que crecía la población española", anota Borah (p. 27).

[15] John Tutino, op. cit.; Adolfo Gilly, *Nuestra caída en la modernidad*, Joan Boldó i Climent, México, 1989, prólogo, pp. III-XVII. Eric Van Young, "Rebelión agraria sin agrarismo: defensa de la comunidad, significado y violencia colectiva en la sociedad rural mexicana de fines de la época colonial", en Antonio Escobar Ohmstede (comp.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, La Casa Chata, México, 1993, pp. 31-61, analiza la presencia de la comunidad agraria como uno de los sujetos de la revolución de independencia.

> en las ciudades mineras y los centros administrativos de todo el imperio español, y siguieron siéndolo mucho después de la Independencia. La separación entre campo y ciudad, rasgo central de la sociedad moderna, no tomó forma definitiva hasta fines del siglo XIX en la mayor parte de América Latina. Los patrones de revuelta urbana, como motines por alimentos, protestas mineras y revueltas contra los impuestos, mantuvieron sus vínculos, directos o indirectos, con las tradiciones de rebelión rural hasta bien entrado el siglo XX. El hecho de excluir estos conflictos fuerza al historiador a omitir el tratamiento de importantes continuidades en el desarrollo de los movimientos sociales de las sociedades premodernas.[16]

La frecuencia y difusión de este tipo de resistencia rural en la constitución de las relaciones de la sociedad agraria mexicana con el poder –central o local– no tienen paralelo en América Latina.[17] Ella se manifiesta tanto en las rebeliones de los yaquis en el siglo XIX y XX, como en la resistencia de los colonos militares de Chihuahua, en la interminable historia de motines y rebeliones del centro y sur de la república o en las rebeliones mayas de los siglos XVIII y XIX en el sureste del país y en la provincia de Chiapas.

El sujeto de la rebelión es la comunidad agraria con sus jerarquías, sus creencias, sus valores y sus redes de relación internas, un hecho empíricamente comprobado rebelión tras rebelión en la historia mexicana, desde la "república" tzeltal de 1712,[18] la rebe-

[16] John Coatsworth, art. cit., p. 29.

[17] Véanse, entre otros, los ensayos comparativos de John Coatsworth, art. cit., y Friedrich Katz, "Rural Rebellions after 1810", en Friedrich Katz (comp.), op. cit.

[18] Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, University of Arizona Press, Tucson, 1992; Victoria Reifler Bricker, "Indian Saints in Highland Chiapas (1708-1713)", *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, cap. 5, University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 55-69; Robert Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas*, University of California Press, Berkeley, 1983, esp. pp. 78-86. Herbert S. Klein, "Peasants Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712", *Pacific His-*

lión de 1869 en Chiapas[19] y la guerra de castas en Yucatán,[20] pasando por la revolución de Emiliano Zapata entre 1911 y 1920,[21] hasta la rebelión indígena zapatista en Chiapas desde 1994 en adelante.[22]

Este hecho, repetido, es siempre asimilado con dificultad por el respectivo régimen dominante y sus jerarquías, en la inveterada búsqueda de agitadores y agentes externos para explicar las rebeliones de los dominados, a quienes se les niega pensamiento propio y capacidad de iniciativa. Esta negación es, como se sabe, una necesidad psicológica para legitimar la dominación y, a la vez, una de sus debilidades a la hora de las revueltas.[23]

Ranajit Guha explica el carácter político, meditado y largamente elaborado en la comunidad, que puede encontrarse en cada rebelión campesina en la historia de la India:

> Para el campesino no era posible lanzarse a semejante proyecto sin una profunda reflexión. Pues la relación existente estaba tan fortalecida por el poder de quienes más se beneficiaban con ella y por su determinación, apoyada en los recursos de una cultura dominante, de castigar la menor infracción, que ese campesino arries-

torical Review, n. 35, 1966, pp. 247-66, concluye que no hubo en la rebelión agentes externos: "Los dirigentes rebeldes eran, en realidad, los ancianos de la comunidad, los tradicionales principales, fiscales y otros oficiales que gobernaban sus comunidades bajo la superestructura española en tiempos de paz y que en tiempos de revuelta las dirigían hacia la guerra y la independencia". Sobre las rebeliones chiapanecas, véase el exhaustivo estudio de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Era, México, 1985.

[19] Jan Rus, "Whose Caste War? Indians, Ladinos and the Chiapas 'Caste War' of 1869", en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (comps.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1983, pp. 127-68.

[20] Nelson Reed, *La guerra de castas en Yucatán*, Era, México, 1979; Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, México, 1979; Pedro Bracamonte y Sosa, *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*, CIESAS, México, 1994.

[21] John Womack Jr., *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1969.

[22] *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1, Era, México, 1994, y vol. 2, 1995.

[23] Desde este punto de vista está escrito el libro de Carlos Tello Díaz, *La rebelión de Las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

gaba todo si trataba de subvertirla o destruirla mediante una rebelión. Este riesgo no sólo implicaba la pérdida de su tierra y sus animales, sino también la de su reputación moral derivada de una subordinación indiscutida ante sus superiores, que la tradición había convertido en su *dharma.* No es sorprendente, por tanto, que la preparación de una insurrección estuviera marcada casi invariablemente por mucha contemporización y consideración de pros y contras por parte de los protagonistas. En muchos casos éstos trataban al principio de obtener justicia de las autoridades mediante representación (por ejemplo, Titu, 1831), petición (por ejemplo, los motines de Khandesh, 1852) y manifestación pacífica (por ejemplo, la rebelión de Indigo, 1860) y sólo tomaban las armas como último recurso cuando todos los otros medios habían fracasado.

Aun así, la mayoría de las veces una rebelión era precedida por la consulta entre los campesinos bajo diversas formas, según fuera la organización de la sociedad local donde ésta se originaba. Había reuniones de los ancianos del clan y de los *panchayats* de la casta, convenciones barriales, amplias reuniones de masas, y así sucesivamente. Estos procesos de consulta con frecuencia eran bastante prolongados y podía requerir semanas e incluso meses construir el consenso necesario en los varios niveles, hasta que la mayoría de una entera comunidad estaba movilizada para la acción por el uso sistemático de las redes primordiales y muchos medios diferentes de comunicación verbal y no verbal. Nada había de espontáneo en todo esto, en el sentido de que fuera impensado o carente de discusión. El campesino, obviamente, sabía lo que hacía cuando se alzaba en rebelión.[24]

[24] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983, introducción, p. 9.

Esta realidad cultural, política e histórica explica el espesor y las múltiples significaciones que tiene la demanda de *autonomía* por parte de las comunidades agrarias, cualquiera sea después su forma jurídica específica.[25]

Limitarse en cada caso a discutir solamente esta forma jurídica en los marcos del Estado-nación de estirpe liberal, sin tener idea de ese imaginario y de su construcción en la historia, es ignorar la sustancia de la cuestión, el significado del objeto en disputa y, sobre todo, según la antigua frase, las raíces y las razones de la demanda en las mentes de sus portadores y protagonistas.

De ese enfoque elemental para abordar el mundo indígena en particular y el universo de los dominados en general, propio de tantos intelectuales imaginarios, escribe Eric Van Young:

> Es notable cuán pocos de los autores, en cualquier forma explícita, tratan a la cultura como un ingrediente de la acción colectiva [...] El modelo de conducta es, en lo esencial, un modelo notablemente simple y mecánico, en el cual los campesinos y la comunidad campesina funcionan casi como protozoarios: reaccionan violentamente cuando se los toca, pero virtualmente no tienen objetivos propios. Pero, a diferencia de esas primitivas criaturas monocelulares, los campesinos tienen cerebros interpuestos entre ellos y los estímulos, y todos sus cerebros reunidos contienen ideas, valores, mitos que

[25] Kevin Gosner, op. cit., p. 10, escribe: "La economía moral de los mayas mostraba una preocupación por la autonomía y la legitimidad políticas locales tan fuerte como la preocupación por la seguridad de la subsistencia. Además, dado que los valores y códigos de conducta comunitarios estaban articulados por medio del mito y del ritual, la defensa de la economía moral a menudo tomaba la forma de una defensa de las prácticas religiosas de la comunidad. Para los mayas, la economía moral estaba implantada en creencias acerca de lo sobrenatural: la interdependencia entre la humanidad y los dioses, la omnipresencia de los espíritus, el carácter sagrado del mundo natural, la potencia de las visiones y la eficacia de los ritos. En otras palabras, la economía moral maya iba más allá de sus preocupaciones como campesinos y abarcaba las preocupaciones culturales y espirituales que definían su identidad como un grupo étnico específico".

> estructuran el mundo, memorias colectivas –en síntesis, cultura– que los predisponen a actuar en ciertos modos. En este turbio reino, me parece, es donde se ubican los resortes de la acción colectiva, cualesquiera sean las condiciones objetivas materiales y sociales que con él se combinan.[26]

Esta sencilla verdad podría ser corroborada por cualquier dirigente u organizador campesino o minero, cuyo oficio y cuyo orgullo consisten en conocer esos resortes. Que lo digan, depende de quién y cómo se los pregunte. Y aun así, porque los secretos de oficio sólo se trasmiten en la práctica. Son una especie de secretos masónicos, que al fin también éstos fueron secretos de oficio y en conspiraciones anduvieron mezclados. No sirven para producir y alimentarse. Sirven para organizarse o sublevarse, cuando el tiempo de hacerlo es llegado.

II

La revolución mexicana fue una especie de condensación de esta larga historia en cuyo trascurso aquella relación con el poder y el gobierno está mediada no sólo por la propiedad, la economía y las leyes civiles y penales, sino también por la revuelta y las armas con las cuales suelen –o *pueden*, como dimensión de lo posible y lo pensable siempre presente en la mente de quienes gobiernan– encontrarse los encargados de aplicar esas leyes en las regiones rurales, y no sólo en ellas.[27]

Esta presencia de la violencia campesina, aunque las más de las veces sea sólo potencial, termina por ubicarse como un elemento

[26] Eric Van Young, "To See Someone Not Seeing: Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, n. 6:1, invierno 1990, pp. 133-59.

[27] "La revolución agraria de México parece ser la culminación brusca de una larga evolución en profundidad que tuvo lugar en el seno del campesinado y de las comunidades rurales, antes que la obra de doctrinarios, economistas o políticos que sobre ella ejercieron una influencia tardía e incluso trataron de frenarla y de reducir sus alcances", escribió hace años en un artículo de larga in-

más en las disputas y conflictos entre las élites dirigentes. Desde la rebelión de Hidalgo[28] hasta la revolución mexicana, pasando por la guerra de castas en Yucatán,[29] ha sido repetitiva la tentación de las élites de acudir a los campesinos armados, desencadenando procesos de rebelión después fuera de control de todas las facciones en lucha.[30]

Esta tentación no obedece a una particular debilidad en la comprensión de esas élites sobre el peligro implícito en esas actitudes. Se origina, por un lado, en la duradera presencia o latencia del conflicto agrario en la formación de la politicidad mexicana y de las relaciones entre quienes mandan y quienes obedecen; y, por el otro, en la persistencia de los lazos de dependencia personal, de raíz agraria, entre unos y otros, en la "personalización" del mando bajo la formas del caciquismo, el clientelismo y la consanguineidad.

Es lenta entonces la consolidación de una idea de nación como opuesta no sólo a lo extranjero sino también a los particularismos agrarios locales. Es lenta también la consolidación de una conciencia nacional unificada en las élites.[31] Y en realidad, cuando esa con-

fluencia François Chevalier: "Un factor decisivo de la Revolución Agraria de México: el levantamiento de Zapata", *Cuadernos Americanos*, año XIX, n. 6, Cultura, México, 1960, pp. 160-87. Véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas de México, 1819-1906,* Siglo XXI, México, 1980, y Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias 1821-1910,* Sepsetentas, México, 1971.

[28] Véase al respecto el fino estudio de la cuestión por John Tutino, "Toward Insurrection: Provincial Elites, Political Conspiracies, and Drought, 1808-1910", op. cit., cap. 3, pp. 99-137. Tutino señala, al igual que otros autores, cómo Hidalgo invocó para su rebelión la legitimidad del depuesto rey Fernando VII y el estandarte de la Virgen de Guadalupe, símbolos que sugerían que la rebelión se proponía sólo "preservar el núcleo tradicional de la vida colonial mexicana" contra intrusos y extranjeros.

[29] Véase Gilbert Joseph, art. cit., pp. 167-97.

[30] Por otra parte, son incontables los casos en que los campesinos son los que más pierden al verse arrastrados a intervenir como fuerza de apoyo en esos conflictos. Véase, por ejemplo, Jan de Vos, "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), op. cit., pp. 239-70, sobre la rebelión de los indios de Chamula (1867-1870).

[31] Así lo anota Ana María Alonso, "US Military Intervention, Revolutionary Mobilization, and Popular Ideology in the Chihuahuan Sierra, 1916-1917", en Daniel

solidación se alcance en el largo proceso que culmina en la revolución mexicana, los campesinos van a entrar en la Constitución de 1917, en su artículo 27, con estatuto y derechos particulares como campesinos, no abstractamente como ciudadanos, ubicación que incluye la expectativa de protección por el Estado a cambio de la obediencia a quienes lo gobiernan.

Este estatuto prolonga reminiscencias anteriores a las formas modernas de propiedad sobre la tierra. En realidad, la idea moderna de la propiedad privada sobre la tierra es, como señala E. P. Thompson, un concepto formado en la historia: "El concepto central de la costumbre feudal no era el de propiedad, sino el de obligaciones recíprocas".[32] Y aunque cada campesino mexicano aspire a la propiedad de su parcela, el proceso de conformación y consolidación histórica de ese concepto en las rutinas jurídicas y en las mentalidades fue condicionado y hecho más lento en México tanto por las repercusiones del artículo 27 como por el reparto ejidal cardenista, donde es el ejido, y no cada parcela, la institución cardinal en la relación entre la comunidad agraria y su tierra. Artículo constitucional y reparto bajo forma ejidal son, a su vez, productos de una larga historia de rebeldía rural.

De este modo, la rebeldía rural termina insertándose, en los tiempos largos, como uno de los *modos de conformación y de existencia* de la comunidad estatal mexicana. O, en otras palabras, como uno de los elementos potenciales constitutivos de la relación de mando-obediencia entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados.[33]

Nugent, *Rural Revolt in Mexico...*, cit., p. 202: "En tanto modo universalista de imaginar los lazos sociales, el nacionalismo se contrapone a formas particularistas de configurar la relación social tales como la consanguineidad y el clientelismo".

[32] E. P. Thompson, op. cit., p. 127. En el mismo lugar, Thompson recuerda el dicho de los siervos rusos a sus señores: "Nosotros pertenecemos a ustedes, pero la tierra es nuestra". En *El capital*, vol. I, Karl Marx anota: "Los hombres a menudo han convertido al hombre mismo, bajo la figura del esclavo, en la materia primitiva de su dinero. Nunca sucedió eso con la tierra. Semejante idea sólo podía nacer en una sociedad burguesa ya desarrollada. Ella data del último tercio del siglo XVII. Y su realización sólo fue intentada en gran escala, por toda una nación, un siglo más tarde, en la revolución de 1789 en Francia".

[33] Tomo este concepto de comunidad estatal en la acepción definida por Rhi-

Por eso, para sorpresa general, el llamado a las armas de Francisco I. Madero a los ciudadanos para restablecer una legitimidad democrática electoral violada por el régimen de Porfirio Díaz no tardó en tomar la forma inesperada de una guerra campesina (un "pueblo [...] insurreccionado en bandas milenarias armadas", escribió con aguda visión en su renuncia el viejo caudillo-presidente), guerra que destruyó en su trascurso y cambió en su resultado la forma de Estado previamente existente.

Por eso también, cuando en 1988 los campesinos que votaron por Cuauhtémoc Cárdenas sintieron que el resultado electoral había sido o iba a ser defraudado por el gobierno, volvieron al antiguo imaginario de la rebelión armada para hacer sentir la determinación de su protesta. Lo dijeron tantas cartas de zonas rurales recibidas entonces por el candidato de la oposición:

> "Queremos que tome usted la presidencia por la buena o por la mala, no nos importa que hagamos como nuestros antepasados, que se derrame sangre para conseguir la libertad" (carta de Michoacán). "Estamos con usted en las buenas y en las malas, no está solo ni estará, lo llevaremos a la silla presidencial aun con la ametralladora en las manos si el PRI así lo quiere que acepte su derrota en paz" (carta de Guerrero). "Estaremos con usted en la defensa del voto y si acaso llega a haber la necesidad de tomar las armas estamos dispuestos todos los mexicanos" (carta de Veracruz). "Estoy decidido a tomar las armas cuando usted, ingeniero Cárdenas, lo decida. Mi familia está muy pobre y está dispuesta a luchar por usted" (carta de un maestro de Michoacán). "Todos los ejidos ya mencionados arriba estamos dispuestos, si hay necesidad, a tomar las armas si es necesario" (carta de Campeche). "Estamos decididos a lo que venga y si es necesario tomar las armas, porque en esta región las armas es un deleite y es una población prudente

na Roux, "México: crisis de la forma de Estado", en Adolfo Gilly, *México: el poder, el dinero y la sangre*, Aguilar, México, 1996, pp. 111-38.

y no tonta, como los priístas ratas la consideran" (carta de Puebla).[34]

"Tomar las armas": la expresión repetida desde todos los rumbos campesinos del país no era retórica, sino una de las tempranas evidencias de que el régimen legal de mando-obediencia había entrado en crisis en las conciencias y éstas respondían con las imágenes de las antiguas experiencias.

En una fotografía después incontables veces reproducida por los sucesivos gobiernos mexicanos aparece un campesino entregando su fusil de la revolución al presidente Cárdenas en el momento en que éste pone en marcha el reparto agrario de 1936 en la Comarca Lagunera.

Si ese pacto proveniente de la revolución armada ahora ha sido roto por ellos, el derecho a las armas vuelve a ser nuestro: eso decían las cartas, eso dijeron después algunos hechos.

III

Aquel pacto, surgido de la revolución de 1910-1920, quedó codificado en artículos claves de la Constitución de 1917, y en especial en el artículo 27, punto focal de los equilibrios internos y externos de la comunidad estatal mexicana: el suelo y el subsuelo son propiedad originaria de la nación; ésta tiene el derecho de establecer las formas de la propiedad individual; el petróleo pertenece a la nación; la tierra expropiada a las comunidades les será restituida. Así como la nación tiene derecho a su petróleo, sus campesinos tienen derecho a la tierra.

Sobre este contenido y sus diversas interpretaciones y disposiciones legales se jugaron todos los conflictos agrarios posteriores a la revolución mexicana.

En otras palabras, el artículo 27 incluyó la lucha campesina por

[34] Adolfo Gilly (coord.), *Cartas a Cuauhtémoc Cárdenas*, Era, México, 1989, pp. 54-6. El 36.15 por ciento del total de las cartas recopiladas proviene de campesinos y comunidades rurales. Sólo 2 por ciento viene de obreros industriales (p. 253).

la tierra dentro de las normas constitutivas de la relación estatal y otorgó, como hemos dicho, un estatuto particular a los campesinos entre todos los ciudadanos (y otro a los trabajadores asalariados, en el artículo 123). Con esto, por un lado, absorbió en la ley la rebelión agraria. Y por otro, introdujo en la disputa subsiguiente sobre el contenido y los alcances del texto legal los métodos y las formas de esa rebelión. La persistencia y difusión hasta hoy de las invasiones de tierras rurales y urbanas como recurso de hecho para obtener derechos de tenencia o de propiedad es una de las secuelas de esta absorción.

Durante los años veinte y la primera mitad de los treinta nunca cesaron las diversas formas de movilización armada por la tierra: la guerra de agraristas y cristeros, las "guerrillas" tejedistas en Veracruz, los campesinos armados de Saturnino Cedillo en San Luis Potosí, las disputas armadas entre pueblos vecinos, las invasiones de tierras y haciendas, las gavillas por todas partes. Alan Knight describe esta situación:

> Ya fueran católicos o agraristas, los campesinos del México de los años treinta vivían todos en una sociedad posrevolucionaria; la alta marea de la insurgencia popular había entrado en reflujo, pero las aguas seguían agitadas. La sociedad vivía una persistente movilización popular, propagandas rivales, política competitiva (aunque sucia) y violencia local endémica. En un mundo tan hobbesiano no existían (pese a lo que digan ciertos historiadores) todavía un Leviatán, una élite que dominara con seguridad, y un campesinado completamente dominado. Los días de la guerrilla de masas habían quedado atrás pero, invirtiendo a Clausewitz, podríamos decir que la política (agraria) de los años treinta era en muchas maneras la continuación de la guerra de guerrillas por otros medios.[35]

[35] Alan Knight, "Weapons and Arches in the Mexican Revolutionary Landscape", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Duke University Press, Durham, 1994, pp. 24-66.

Estas acciones, sin embargo, no se proponían ahora cambiar el régimen sino negociar las relaciones entre la nueva élite en el poder y sus gobernados, en este caso con el reparto agrario y los campesinos. El gobierno de Lázaro Cárdenas y su profunda reforma agraria fueron la culminación nacional, jurídica y política, de una prolongada "negociación" regional, violenta y dispersa, en la cual se confundían y se entrecruzaban caudillos, caciques y campesinos.[36]

Con ese reparto, lo que hasta entonces era más que nada una promesa contenida en el artículo 27 se realiza en buena parte y se institucionaliza en su trámite posterior. El sector de la élite dirigente que converge con esta demanda y se hace su portavoz y su ejecutor gana la disputa, afirma su poder y reúne la fuerza, la legitimidad y el control interior necesarios para la confrontación nacional –no campesina– sobre el petróleo con Gran Bretaña y Estados Unidos: la otra parte del artículo 27.

La expropiación petrolera, la recuperación de los yacimientos del subsuelo para el dominio eminente de la nación y la terminación de la extraterritorialidad de hecho de las concesiones petroleras alcanzaron un apoyo nacional sin distingos y sin precedentes. Con la recuperación del subsuelo se completó una imagen del territorio de la nación. La expropiación petrolera parecía ser un "desquite" por el territorio perdido a manos de Estados Unidos en la guerra del 47.[37]

Resultado de prolongadas confrontaciones, el petróleo nacionalizado y la tierra (en parte) repartida pasaron a ser, tanto como el mito vivido de la revolución mexicana, un componente esencial de la forma como la comunidad nacional se imagina a sí misma y de la ideología compartida del nacionalismo mexicano.[38]

[36] Existe una amplia literatura de estudios regionales que ilustra el tema. Véanse, entre muchos otros, los ensayos publicados en D. A. Brading (comp.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, y Thomas Benjamin y Mark Wasserman (comps.), *Provinces of the Revolution. Essays on Regional Mexican History, 1910-1929*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.

[37] Adolfo Gilly, "El desquite", *El cardenismo, una utopía mexicana*, cap. 15, Cal y Arena, México, 1994, pp. 253-65.

[38] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread*

IV

Un modo de gobernar emerge de la práctica hecha rutina de aquellas confrontaciones y de la construcción de esta imagen por la élite, una imagen que encuentra sustento en experiencias prácticas vividas por todos. En ese modo de gobernar es decisiva la acción de la élite que construye su hegemonía, afirma su legitimidad y consolida su derecho a gobernar (y a acumular capital). También lo son las tradiciones mexicanas de negociación del mando, con la figura mediadora del cacique siempre presente en sus diversas trasfiguraciones rurales y urbanas.

Mediación y negociación son consustanciales a la forma de dominación, es decir, a la conformación específica de la comunidad estatal mexicana.[39] Uno de sus rasgos constitutivos es la larga duración de las relaciones de dependencia personal. *Dura lex sed lex* no es un aforismo propio de la politicidad mexicana. La ley, más que fijar normas válidas en todos los casos, determina los marcos dentro de los cuales se negocia caso por caso. "A los amigos, justicia y gracia; a los enemigos, la ley a secas", decía Benito Juárez, el padre fundador del Estado moderno en México.

Visto desde fuera, ese anómalo paisaje jurídico se presenta confuso y amenazador, un oscuro mundo sin ley donde todo puede suceder sin que, en rigor, nada suceda. Así lo registraron en el mismo año de 1939 dos lúcidos y desconcertados escritores británicos en libros de títulos gemelos: *Robbery under Law* llamó Evelyn Waugh a su crónica de viaje mexicana; *The Lawless Roads* tituló Graham Greene a la suya.

Ese espacio de penumbra, sin embargo, es aquél donde se mueve el refinado instinto del negociador y del mediador, donde

of Nationalism, Verso, Londres, 1991, introducción, pp. 1-7. Véase también Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1987.

[39] Defino el Estado como aquella comunidad en que se incluyen y se reconocen gobernantes y gobernados, dominadores y dominados, clases dirigentes y subalternas, o cualquier otra nomenclatura equivalente. Lo defino, entonces, como una *relación social* reconocida y aceptada por todos, regida por normas políticas (escritas o no) de ejercicio, conservación y reproducción del poder y por normas (escritas o no) que rigen los intercambios y las relaciones sociales y económicas entre los integrantes de la comunidad. A esto llamo comunidad estatal.

vive esa figura ineludible de esta juridicidad formalista y ambigua cuyo nombre más general es *cacique*, aunque muchos otros tenga. Su más depurado oficio consiste, momento por momento, en saber medirle el agua a los camotes, en saber qué tanto es tantito y en saber dónde está la raya. Con estos tres saberes, es rey y conductor de la penumbra y sus gentes –los de arriba y los de abajo, los de adentro y los de afuera– siguen confiando en él.

Jan de Vos define, para el caso de los indígenas de Chiapas, el lugar de la negociación dentro de las varias prácticas de resistencia en el mundo mexicano:

> Fundamentalmente han sido tres las estrategias aplicadas por ellos a lo largo de los cuatro siglos y medio de dominación colonial y neocolonial: la resistencia abierta, la resistencia velada y la resistencia negociada.
>
> La primera forma de resistencia consistió sobre todo en levantamientos armados en momentos de opresión particularmente aguda, pero incluyó también los movimientos de retirada territorial efectuados por varios grupos o individuos hacia los despoblados, fuera del control gubernamental.
>
> La segunda forma se refiere al conjunto de prácticas cotidianas, de alguna manera permitidas por las autoridades civiles y eclesiásticas por ser consideradas inofensivas o imposibles de erradicar. Entre ellas, cabe mencionar también a las que pudieron pasar por inadvertidas, ya que sus autores las llevaban a cabo a escondidas, en la intimidad del hogar o el aislamiento del monte.
>
> La tercera categoría, finalmente, está constituida por aquel espacio intermedio en donde los indios –y entre ellos sobre todo los caciques y demás principales de las comunidades– hicieron concesiones menores o mayores a sus dominadores con el fin de salvaguardar o conseguir privilegios, no sin correr el riesgo de perder parcial o totalmente su autonomía.[40]

[40] Jan de Vos, art. cit., pp. 239-40. Compárese la tipología de las estrategias de

Hegemonía, legitimidad y derecho de los dominadores no se constituyen en el vacío. Se construyen y se definen contando como un dato de hecho con la resistencia activa o pasiva, no con la subordinación inerte, de los dominados. La regla establecida en México por aquellos orígenes es la *negociación permanente de ese mando* caso por caso y espacio por espacio, dentro de marcos reconocidos por todos.[41] Los interminables y (para los dominados) siempre desventajosos litigios en los tribunales han sido desde la Colonia uno de esos lugares. Es natural que campesinos e indígenas hayan sido sensibles al ensanchamiento de este espacio por el artículo 27 de la Constitución de 1917 y la legislación subsecuente.[42]

La élite revolucionaria de 1917 había hecho confluir en el artículo 27 de la Constitución tres ideas, tierra, petróleo y nación, que no estaban necesariamente así unidas en la imaginación de quienes participaron en la revolución: los campesinos, los artesanos y obreros urbanos, la clase media emergente, los oficiales de los ejércitos revolucionarios.

El carácter único en el siglo del periodo cardenista consistió en que trasladó esas ideas a una realidad de la nación que apareció como alcanzada y realizada con la participación de todos. En otras palabras, las *materializó* en la vida cotidiana de la comunidad nacional y las convirtió en contenido de un pacto fundador entre gobernantes y gobernados.

resistencia enumeradas por Jan de Vos con la propuesta metodológica de James C. Scott en *Domination and the Arts...*, cit.

[41] Ésta es la idea subyacente en los diversos ensayos publicados en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), op. cit.

[42] William Borah, op. cit., pp. 40 y ss., señala las enormes consecuencias que tuvo la introducción en el orden jurídico del principio español del derecho de apelación ante un tribunal superior y del amparo: "Dentro de la comunidad indígena, el litigio ante las Cortes españolas y las peticiones de revisión administrativa y de protección se convirtieron en el medio principal para llevar adelante la larga serie de disputas desencadenada por la Conquista acerca de la tierra, la posición social y virtualmente todas las otras relaciones. Los conquistadores estaban asombrados de que personas tan insignificantes mostraran semejante ferocidad y tenacidad al litigar". Sigue una extraordinaria descripción del juez de audiencia Alonso de Zurita, a mediados del siglo XVI, sobre el "pleitismo indígena".

Así se terminaron de constituir, en la historia y no sólo en los textos legales, los "marcos reconocidos por todos" dentro de los cuales se ejerció en adelante la relación de mando-obediencia por parte de la moderna élite surgida de la revolución. Esa relación se consolida como la secular construcción cultural de una comunidad estatal con tradiciones heredadas de la antigua resistencia agraria, que se prolongan en una sociedad, en su mayoría urbana, que no ha cesado de cambiar con los tiempos. Esa resistencia campesina de siglos moldeó desde abajo la cultura política y condicionó en buena medida el carácter y el modo de gobernar de la élite e incluso algunas de sus relaciones interiores, heredadas de sus propias tradiciones caudillistas y caciquiles.

La específica cultura política del Partido Revolucionario Institucional –es decir, del Estado mexicano después de 1920– es un fino destilado de este proceso. Sus dos caras, propias de todo buen mediador, miran una hacia el pasado y la otra hacia el porvenir, una hacia abajo y la otra hacia arriba, y cada una de ellas hacia todos los costados.[43] Cuando ese equilibrio ajustable se rompe, la mediación cesa.

Si esto es así, es difícil ver a los campesinos como los vencidos en la revolución mexicana. Una revolución no es una guerra entre naciones sino la trasformación violenta de las relaciones de poder dentro de una nación o sociedad determinadas. En esta trasformación, vencido es el Antiguo Régimen que desaparece de la escena. Pero en la alianza entre los vencedores de ese régimen, si bien hay quien obtiene el poder y quien no (y, por supuesto, quien se enriquece y quien no), las reglas del ejercicio y de la re-

[43] En una sugestiva comparación, Alan Knight habla de "las imágenes Habsburgo y Borbón del PRI" y explica: "El gobierno Habsburgo implicaba una especie de pacto social entre gobernantes y gobernados (incluyendo entre estos últimos tanto a las élites criollas como a las masas indias y mestizas); los Borbones, en cambio, trataron de poner en marcha un proyecto modernizador dentro de una colonia resentida. El gobierno Habsburgo reflejaba a la sociedad civil; el gobierno Borbón se empeñó en remodelarla". Alan Knight, "Historical Continuities in Social Movements", en Joe Foweraker y Ann L. Craig (comps.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1990, pp. 78-102.

producción de ese poder, la relación de mando-obediencia entre dominadores y dominados, se establecen según normas en las cuales estos últimos están lejos de verse a sí mismos como vencidos, aunque lejos estén también de considerarse vencedores. En realidad, la disyuntiva en sí misma no parece tener sentido en este caso.

En la revolución mexicana los campesinos, armados o "pacíficos", y sus pueblos de origen, adquirieron una idea de nación a través de su experiencia vivida en los diez años del conflicto. De este modo, la definición de esa nación, una vez destruido el Antiguo Régimen, fue una prolongada empresa extendida sobre todo el territorio mexicano y alcanzada a través de esa experiencia. Esa definición incluyó en la memoria colectiva no sólo las ideas y las acciones del constitucionalismo y sus varias corrientes, sino también las de la División del Norte y el Ejército Libertador del Sur. Sin importar si estas fuerzas no estuvieron presentes en el Congreso Constituyente de 1917, las definiciones constitucionales que de allí surgieron no hubieran sido sin ellas lo que fueron.

Pero, sobre todo, sin la guerra campesina diferente habría sido la imaginación que de sí misma se hizo la comunidad mexicana como resultado de los diez años revolucionarios y sus secuelas. La Comuna de París fue vencida y arrasada por los vencedores. Aun así, sus ecos y su mito marcaron la historia de las clases subalternas en Francia y en otras partes y llegaron hasta la revolución zapatista de 1911. La Comuna campesina de Morelos no pudo vencer y subsistir, pero con sus gentes tuvieron que pactar quienes ocuparon el poder nacional con Álvaro Obregón. Y así, finalmente, con toda la revolución de los campesinos terminaron éstos por pactar para afirmar su poder.

La élite dirigente quedó amarrada a ese pacto. Apenas en los años treinta, cuando logró definir los términos de su relación con las clases subalternas: campesinos y trabajadores urbanos e industriales, pudo terminar de fijar, con la expropiación petrolera, su relación con los poderes externos y las fronteras verdaderas de su nación y de su Estado. Tuvo para ello el apoyo de los supuestos "vencidos", que entonces se vieron a sí mismos como "vencedo-

res" en su porfiada persistencia por alcanzar el reparto agrario y las conquistas sociales.[44]

No es prudente entonces ver las formas de resistencia *legitimadas dentro del pacto constitutivo de esa comunidad* como una simple oposición frontal a la modernización de la sociedad mexicana, al paso de las relaciones de dependencia personal a las relaciones de intercambio mercantil. En las prácticas sociales se presentan más bien como formas de concebir y condicionar, desde abajo, esa modernización y, una vez más, de negociar sus términos sin ser excluidos. Puede decirse que, antes que destruirla, se proponen preservar la comunidad estatal nacional tal como es por ellos imaginada, contra quienes quisieran cambiarla con rumbo no conocido.[45]

En otras palabras: un intento de trasformación de las formas de ejercicio del poder, de la cultura política y de las relaciones económicas que ignore o haga a un lado como un obstáculo o un simple resabio del pasado esa construcción histórica de la comunidad estatal mexicana arriesga poner a ésta en crisis y bloquearse a sí mismo como proyecto de trasformación.

A fines de 1991, una nueva élite dirigente ligada ahora al auge de las finanzas y a los procesos de globalización de la economía modificó el artículo 27 de la Constitución. Así cerró la posibilidad de futuros repartos agrarios; legalizó la privatización de las tierras ejidales y comunales, que en adelante podrán venderse, comprarse o usarse como garantía de créditos; y facilitó la compra en bloque de parcelas, tierras y bosques por empresas privadas de accionistas.

La nueva legislación, además, facilita a los caciques locales y ejidales estrechar alianzas con las empresas y avanzar en la compra de tierras a sus vecinos más pobres, con el consiguiente ahondamiento de las divisiones dentro de las comunidades.[46]

[44] Adolfo Gilly, *El cardenismo...*, cit.

[45] Véase al respecto Alan Knight, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", en Jaime E. Rodríguez (comp.), *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political and Social Change, 1880-1940,* UCLA-Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1990, pp. 227-64.

[46] Neil Harvey, "Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales, op. cit., pp. 211-37.

Por otro lado, la modificación del artículo 27 sienta las bases jurídicas para una eventual privatización de la riqueza petrolera.

Fue una especie de ruptura del Arca de la Alianza –ya muy maltrecha en la realidad, por cierto–, que la élite gobernante creyó sin consecuencias ulteriores, dado el peso disminuido de los campesinos en la economía y en la demografía nacionales. Cometió, paso por paso y a casi un siglo de distancia, el mismo error de apreciación que su antepasado modernizador, el gobernador Enrique Creel, de Chihuahua. No tardaría en recoger parecidos resultados.

La modificación del artículo 27 fue además un paso mayor en el sentido de la homologación jurídica de México con Estados Unidos, en preparación de la entrada en vigor del *North American Free Trade Agreement*, (Tratado de Libre Comercio –TLC– en la defectuosa traducción al español)[47] que tendría lugar el 1° de enero de 1994.

Finalmente, en su dimensión histórica, fue también una satisfacción a la inveterada demanda de Estados Unidos desde la sanción de la Constitución mexicana en 1917: la modificación o la abrogación de los términos del artículo 27 en lo que se refiere a la propiedad pública del suelo y del subsuelo de la nación.[48]

Entonces, inesperadamente, el 1° de enero de 1994, a la hora en que la élite financiera festejaba la entrada de México al Primer Mundo con el NAFTA, una rebelión indígena tomaba armas en mano cuatro ciudades del estado de Chiapas, entre ellas San Cristóbal, la vieja Ciudad Real de los conquistadores y los terratenien-

[47] Existe una disparidad nunca aclarada entre los nombres con que se designa a este documento en inglés: North American Free Trade Agreement (NAFTA), y en español: Tratado de Libre Comercio (TLC). *Tratado* tiene una connotación más fuerte que *acuerdo*. En lenguaje diplomático ambas palabras designan cosas diferentes. Si nos atenemos al nombre en inglés, en español debería ser Acuerdo de Libre Comercio (ALC). No son difíciles de imaginar las razones políticas diferentes por las cuales en Estados Unidos y Canadá se lo aprueba y designa con la connotación *débil*, y en México con la *fuerte*, sin que ninguna de las partes se inquiete ni pida coherencia. No queda otro remedio que usar la sigla más precisa: NAFTA.

[48] Lorenzo Meyer, *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*, El Colegio de México, México, 1972; Adolfo Gilly, *El cardenismo...*, cit.

tes, ocupada ese día por miles de indígenas, unos armados, otros desarmados.

El 2 de enero el Ejército Zapatista de Liberación Nacional declaraba la guerra al "ejército federal", pedía a los poderes Legislativo y Judicial la "deposición" del "gobierno ilegítimo" de Carlos Salinas de Gortari y ordenaba a sus tropas "avanzar hacia la capital del país".

Al gesto en apariencia desmesurado,[49] sólo comprensible en la misma dimensión simbólica del acto de la toma de San Cristóbal, la proclama agregaba once "demandas básicas": *"trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz"*.[50]

Los campesinos, una vez más, habían venido a contradecir...[51]

[49] El simbolismo del gesto parece evidente y atraviesa las generaciones mexicanas. John Tutino, op. cit., p. 139, recuerda que "al menos desde el ascenso de la ciudad imperial de Teotihuacan, más de mil años antes de la conquista española, todo régimen que gobernó a México gobernó desde estos valles centrales". Allí se jugó la suerte de la rebelión de Hidalgo. Allí se jugaron también los destinos de Villa y Zapata entre 1914 y 1915 y de Obregón y la dinastía sonorense en 1920.

[50] "Hoy decimos ¡Basta! Declaración de la Selva Lacandona, 2 de enero de 1994", EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1, Era, México, 1994, pp. 33-5.

[51] Arturo Warman, ... *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, La Casa Chata, México, 1976.

El último resplandor de la revolución mexicana

I

El Estado liberal, desde los tiempos de don Porfirio, reclamó para sí los ancestros indígenas prehispánicos pero negó a sus descendientes, los indígenas vivos en el territorio mexicano, los derechos comunes a todos los ciudadanos. Es ésta la tradición del liberalismo durante todo el siglo XIX en México, donde los indios están presentes como mayoría en todo el territorio pero, desde la Constitución de 1824, están asimilados a la categoría de "ciudadanos" y gozan por ello, como individuos, de la "igualdad jurídica" que es derecho reconocido de cada ciudadano.[52] Siguen allí, pero para la ley se vuelven tan invisibles como Garabombo, el indígena peruano de Manuel Scorza.

Enrique Florescano recuerda la guerra virtual y real del Estado mexicano contra los indígenas a lo largo del siglo XIX:

> En este siglo pródigo en calamidades para la población indígena, estos grupos, además de perder el fundamento legal de la propiedad comunal, se convirtieron en parias políticos [...] Podría decirse que la consigna que se impuso fue apoderarse de la tierra indígena, destruir las instituciones que cohesionaban las identidades étnicas y combatir las tradiciones, la cultura y los valores indígenas [...]
>
> En sus relaciones con los pueblos indígenas, los dirigentes del país revivieron los métodos de los conquista-

[52] Leticia Reyna Aoyama, introducción, en Antonio Escobar Ohmstede (comp.), op. cit.

> dores europeos: dictaminaron que su cultura era superior a la de los nativos y, en consecuencia, se esforzaron por imponerles sus valores y leyes. Y cuando los pueblos indios se atrevieron a resistir esa avalancha impositiva, los declararon enemigos de la civilización y no vacilaron en promover guerras exterminadoras contra ellos [...]
>
> El resultado de esta política implacable fue una división económica, social y espiritual entre la llamada "gente decente" y las mayorías indígenas y campesinas. La ideología que justificó la negación de los valores indígenas y la sobrestimación de la minoría dirigente fue la concepción de la modernidad. Los historiadores nos deben el libro que explique cómo se introdujo y se asentó en el país la idea de la modernidad [...] La imposición intransigente de ese modelo social causó el mayor sufrimiento humano que se conoce en los anales de la historia mexicana.[53]

Para ser mexicanos –y en consecuencia acceder a aquellos antepasados suyos apropiados ahora por la nación– los indígenas tenían que renunciar a su propia identidad. En otras palabras, el Estado liberal no sólo expropiaba las tierras de las comunidades, sino también, y por necesidad, su mundo, su imaginario y su pasado.

Guillermo Bonfil describió esta operación de despojo cultural:

> El pasado indio se convirtió en pasado común al que todos tenían derecho. Más aún: ese pasado expropiado al indio se trasformó en razón fundamental para la independencia de los países latinoamericanos, como más tarde habría de emplearse para simbolizar los anhelos de la revolución mexicana de 1910. Ideológicamente, sin embargo, siempre se realizó un proceso de separación entre el pasado precolonial y los indios vivos. Los constructores de Teotihuacan y de Chichen Itzá devi-

[53] Enrique Florescano, "Los indígenas, el Estado y la nación", en *Proceso*, n. 1049, México, 8 de diciembre de 1996, p. 53.

> nieron ancestros ilustres de los no indios y los indios, una vez más, quedaron al margen de la historia. Hasta llegar a la paradoja entre el nacionalismo y el indigenismo en la cual todos los mexicanos somos descendientes de Cuauhtémoc, menos los indios, que tienen que "integrarse" (es decir, dejar de ser indios) para ser también, legítimamente, hijos de Cuauhtémoc.[54]

En el pacto constitucional de 1917, sucesor modificado de esa estirpe liberal, tampoco fueron incluidos los indígenas como tales. Aparecían bajo la forma general del derecho a la tierra de los "campesinos" y las "comunidades". El proyecto nacional del nuevo Estado mexicano, incluso en la ideología oficial del indigenismo, era la asimilación y la absorción de lo indígena en lo mexicano, la "ciudadanización" de los indígenas a través de la educación pública, la protección estatal y el desarrollo económico.[55]

La provincia de Chiapas, como es bien sabido, quedó además al margen de la revolución mexicana. No vivió siquiera una "revolución desde afuera", como Yucatán.[56] El gobierno de Obregón pactó con la oligarquía terrateniente local y a cambio de su apoyo político dejó intacta su dominación sobre los campesinos y los pueblos indios. Ese pacto fue, para la oligarquía chiapaneca, una etapa más de su historia de "modernización" desde arriba sin cambio en las relaciones sociales: ferrocarriles, carreteras, capitales, administración estatal, todo montado sobre una oscura y terrible relación servil mantenida por la fuerza y la ignorancia sobre los

[54] Guillermo Bonfil, art. cit., pp. 232-33. Eric Van Young denomina "vampirización" a esta expropiación cultural. Eric Van Young, "The State as Vampire. Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1990", en William Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (comps.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR, Wilmington, 1994, pp. 343-74.

[55] Un notable estudio de caso sobre estos procesos en Chiapas es Jan Rus, "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), op. cit., pp. 265-300.

[56] Gilbert Joseph, *Revolution from Without: Yucatán, Mexico and the United States*, Duke University Press, Durham, 1988.

habitantes del campo chiapaneco, negados no sólo en su condición de ciudadanos mexicanos sino casi también en la de seres humanos.[57] La realidad de la provincia de Chiapas siguió siendo inmutablemente fiel a la descrita por Rosario Castellanos en *Ciudad Real* o en *Oficio de tinieblas*.

En una especie de tiempo estancado, esa realidad reproducía en su interior social y cultural las relaciones de mando-obediencia de la Colonia, aunque su cobertura exterior, el sistema político, fuera el de la República. No muy diferente era de la situación de los indios en la república liberal de Porfirio Díaz, tal como la describe Eric Van Young al referirse a su doctrina de la "guerra justa" contra los yaquis de Sonora mientras en el Paseo de la Reforma se inauguraba el monumento a Cuauhtémoc:

> Nada de esto era nuevo, por supuesto, sino que se remontaba muy lejos a los tiempos coloniales, ofreciendo una continuidad más de una larga serie en la historia cultural mexicana. En el periodo colonial, la mayor parte de los indígenas eran vistos por la gente de autoridad no sólo como niños con reducida capacidad intelectual sino también como ignorantes, haraganes, ebrios, sodomitas perversos proclives por naturaleza a la sugestión, la violencia extrema y la regresión religiosa. Este complejo de actitudes hacia el pueblo indígena tampoco tenía mucho que ver con el pensamiento iluminista, con su manía clasificatoria, aunque el Iluminismo puede haber dado un barniz ideológico al arsenal conceptual básico. Se remite mucho más atrás, en la historia de los encuentros entre los europeos y las poblaciones nativas, y tiene sus raíces no sólo en la radical otredad de las culturas nativas americanas ante los ojos de los europeos sino también en la práctica cotidiana de la explotación y

[57] Muchos estudios hay sobre esta modernización bárbara y excluyente. Cito dos: Antonio García de León, op. cit., y Thomas Benjamin, *A Rich Land, A Poor People. Politics and Society in Modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

de las relaciones de poder asimétricas. En realidad, me inclino a subrayar que la explotación parece ser ontológicamente precedente sobre los elementos étnicos.[58]

Es, en el fondo de todo, contra el nudo ciego de ese "complejo de actitudes" que se sublevará la rebelión indígena zapatista de 1994. En declaraciones, en gestos, en movimientos espaciales, en vestimentas, en actitudes, en un vasto lenguaje simbólico dirigido a los demás pero sobre todo a los suyos, que sí lo entienden y lo requieren, los rebeldes no se cansan de repetirlo. Lo resumen en una palabra, *dignidad.* Antes de proseguir, tratemos de ver por qué.

En Chiapas, después de la revolución mexicana la explotación y sus respectivos modos de dominación cambiaron mucho menos que las formas políticas y económicas que los envolvían. Pero entretanto al menos tres procesos tuvieron lugar.

Por un lado, México mismo iba cambiando en sus leyes, en sus relaciones de poder y en sus modos de negociar el mando. Por el otro, las comunidades indígenas, rechazadas sobre sí mismas, preservaban sus formas de relación internas, sus cargos, sus creencias, sus mitos, sus historias y, sobre todo, sus lenguas, su entero y antiquísimo universo cultural y, con ellas, determinada constelación de fuerzas y formas de su utilización allí guardadas. Finalmente, entre ambos procesos, aun invisible y negada tenía lugar una lenta e ineludible ósmosis, ya que Chiapas está en México y no en alguna otra parte.

En otras palabras, la ausencia de revolución mexicana, la "modernización" sin cambio social y el congelamiento de las comunidades, tantas veces señalados, eran reales pero no absolutos.

Y si en algún lado estalló por fin con más grande violencia el contenido de modernidad en la rebelión indígena de 1994, es en

[58] Eric Van Young, "The State as Vampire", cit., p. 355. Por supuesto, como también lo anota Van Young, en la celebración de Cuauhtémoc hay también una alusión a la dimensión espacial y la centralización del poder, a la dominación de México-Tenochtitlan sobre el territorio hoy mexicano, es decir, a la legitimidad ancestral del poder heredado por la clase dominante cuya sede está en la ciudad de México.

esa demanda primera, la más extraña porque la más universal y más abstracta: la *dignidad.*

Para quienes detentan el poder, esta demanda es siempre desconcertante e irritante. No saben dónde ubicarla, cómo entenderla ni cómo dar una respuesta. ¿Cómo se la satisface, si no se sabe qué es ni qué quiere el otro decir con ella? Y, sobre todo, ¿cómo se hace para cuantificarla? Fieles al sistema de creencias del régimen dominante, siguen viendo a los indígenas, en lo esencial, como en tiempos de don Porfirio. A veces, quienes se solidarizan con los rebeldes tampoco llegan a abarcar su dimensión, porque su propia experiencia los remite a la idea iluminista de la dignidad del individuo, tampoco respetada por el régimen.

En realidad, aquella dignidad sí incluye a ésta. Pero abarca también un universo más antiguo, más complejo, más opaco para la mirada racional de la Ilustración, conservado enteramente vivo en la historia oculta y la vida colectiva de las comunidades, en sus historias, en sus mitos, en sus creencias y en sus decires. Es esa vivencia, herencia e idea comunitaria de ser humano –es decir, de dignidad como definitoria de e inherente a la condición humana– la que alimenta el fondo último de la economía moral de esta y las otras rebeliones de los oprimidos: *tal vez una rabia antigua / generaciones sin nombre / que clamaron venganza,* como dice la canción del italiano Francesco Guccini.[59]

La idea indígena de la comunidad (territorio, lenguaje e historia) se arraiga en el orden de lo sagrado.[60] Este orden no es igualitario sino jerárquico, como lo son las relaciones interiores propias de la comunidad agraria que aseguran su subsistencia y su reproducción.[61] El respeto al ser humano, a su vez, se arraiga en el res-

[59] Adolfo Gilly, "La historia como crítica o como discurso del poder", en Carlos Pereyra et al., op. cit., pp. 195-225.

[60] Eric Van Young, "Paisaje de ensueño...", cit., p. 164: "era en el orden de lo sagrado (creencia religiosa, símbolo y prácticas) donde se anclaban el dominio sobre una localidad (la estructura y la historia política del poblado) y el tiempo calculado por ella (desde 'los tiempos inmemoriales' hasta el presente histórico)".

[61] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications,* University of Chicago Press, Chicago, 1980, y Louis Dumont, *Homo æqualis...,* cit.

peto a ese orden, que define las normas tradicionales de reciprocidad, derechos y responsabilidades dentro de la comunidad. El sentimiento de dignidad y el acto que la niega, la humillación o el agravio, son vividos de manera igual pero se han formado en mundos diferentes. Puede ser que la consigna de los Industrial Workers of the World a principios del siglo XX explique mejor esa vivencia: "*An injury to one is an injury to all*" (Un agravio contra uno es un agravio contra todos).

Es en este sentimiento de injusticia sufrida, de *agravio moral* cuya reparación clama a los cielos, donde se entrecruzan y se nutren las raíces de las rebeliones de los pobres, urbanos o rurales, recuerda Barrington Moore:

> Para que esto suceda, la gente debe percibir su situación como una consecuencia de la injusticia humana: una situación que *no necesitan, no pueden y no deben soportar* [subrayado nuestro]. Por supuesto, esa percepción por sí sola, así sea un descubrimiento nuevo o forme parte de una antigua tradición, no garantiza que sobrevenga un cambio político y social. Pero sin una muy notable erupción de indignación moral tales cambios no ocurren.[62]

En esos momentos la injusticia es vivida como la negación de la propia dignidad individual o colectiva, como atentado a la esencia de la condición humana tal como cada comunidad o cada ser humano la concibe o la imagina. Sólo entonces madura en las

Victor V. Magagna, op. cit., sostiene que la comunidad, antes que la clase, es la clave de la acción colectiva en las sociedades rurales, mientras las líneas de conflicto y cooperación están determinadas por quién tiene el poder para definir los derechos y responsabilidades de los miembros (p. IX). Al mismo tiempo, dice, reglas de jerarquía y desigualdad, no basadas en propiedad sino en *status*, género, edad y cargo, existen y son necesarias para la vida de la comunidad, pero son compensadas por obligaciones de reciprocidad. La comunidad defiende contra la intromisión externa estas reglas y equilibrios como inherentes a su propia existencia y reproducción (pp. 12-9).

[62] Barrington Moore, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Plains, 1978, p. 459.

conciencias la decisión de arriesgar todo en la rebelión contra "una situación que no necesitan, no pueden y no deben soportar", aunque a los actos no se pase todavía.

Conviene siempre recordar que la consigna de Emiliano Zapata y su Ejército Libertador del Sur no era, como luego se ha dicho, "Tierra y Libertad", sino una surgida de la historia de los pueblos agrarios mexicanos y sus relaciones con el poder: "Reforma, Libertad, Justicia y Ley". Sobre estas ideas construyeron su gobierno y su legislación en los pueblos de Morelos.

Justicia es la palabra que allí a las demás rige. Esta vivencia –agravio, reparación y restablecimiento de la justicia–, *material* si las hay, parece escapar a la observación de quienes quieren explicar la lógica de las rebeliones ante todo según el interés del individuo y la razón mercantil del mundo moderno.[63] No pueden comprender que en el mundo de las solidaridades colectivas interés y racionalidad se articulan en forma diferente, ni ver a la comunidad como un todo inteligente y pensante, y a la religión, esa encarnación milenaria de los equilibrios y las razones de los pueblos agrarios, como un instrumento de legitimación de su racionalidad y sus intereses.

Por eso, tal vez sea en aquel orden sagrado, un orden en cuya esencia última está la noción de justicia e injusticia, donde haya que ir a buscar el punto donde se confunden en una sola aquella dignidad comunitaria y su laica versión individual e iluminista, el lugar atravesado por el secreto pasadizo de ida y vuelta entre el mundo encantado y el moderno.

Como para definir lo indefinible siempre sirve el antiguo recurso de indicar con el gesto, no encuentro otro mejor que acudir a Herman Melville para saber de qué dignidad estamos hablando:

> Los hombres pueden parecer aborrecibles como sociedades anónimas y naciones; bribones, tontos y asesinos pueden ser; los hombres pueden tener rostros mezqui-

[63] Un ejemplo de esta difundida falla del pensamiento puede verse en Mark I. Lichbach, "What Makes Rational Peasants Revolutionary? Dilemma, Paradox, and Irony in Peasant Collective Action", *World Politics*, n. 46, abril de 1994, pp. 383-418.

> nos y enjutos; pero el hombre, en lo ideal, es una criatura tan noble y centelleante, tan grande y resplandeciente, que sobre cualquier mancha de ignominia en él todos sus semejantes deben correr a arrojar sus más costosas vestiduras. Esa inmaculada condición humana que sentimos dentro nuestro, tan en lo profundo que se mantiene intacta aun cuando todo rasgo exterior parezca haber desaparecido, sangra con la más penetrante angustia ante el espectáculo desnudo de un hombre cuyo valor se ha derrumbado. La piedad misma, frente a visión tan vergonzosa, no puede sofocar del todo sus imprecaciones contra las estrellas que lo permiten. Pero esta augusta dignidad de la cual hablo no es la dignidad de los reyes y los ropajes, sino aquella abundante dignidad que no se manifiesta en vestiduras. La verán brillando en el brazo que maneja un pico o clava una estaca; esa democrática dignidad que, en todas las manos, irradia sin fin desde Dios. ¡Él! ¡El gran Dios absoluto! ¡El centro y circunferencia de toda democracia! ¡Su omnipresencia, nuestra divina igualdad![64]

Hecho curioso pero significativo, en torno a este concepto de dignidad diversamente definido, imaginado o percibido en el caso específico por los unos y los otros, irá a girar y a enredarse en Chiapas la prolongada negociación entre los rebeldes y el poder. Conviene adelantarse a decirlo aquí, porque precede y explica parte de lo que sigue.

II

Para los campesinos mayas de Los Altos de Chiapas, escribe Jan Rus, la palabra "revolución" no está ligada a la revolución de

[64] Herman Melville, "Caballeros y escuderos", *Moby Dick*, cap. 26. Pido disculpas en esta nota al pie por este recurso heterodoxo. Pero de heterodoxias están empedrados los caminos que unen el cielo y el infierno y "la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido".

1910, que para ellos fue una mera guerra por el control de la región entre dos facciones de la élite dominante, la del centro y la local. Ellos siguieron excluidos y ambos bandos por igual los maltrataron. La verdadera revolución fue el tiempo del presidente Cárdenas, en la segunda mitad de los años treinta. Entonces llegaron a Chiapas una parcial reforma agraria, sindicatos y abolición del peonaje por deudas. Por eso allá los años entre 1936 y los primeros cuarenta son llamados a veces "la revolución de los indios".[65]

No se hizo ésta en paz y sólo desde arriba, porque así nunca se cambia nada. Algunos personajes que después fueron casi leyenda local, como Erasto Urbina, modesto funcionario del gobierno cardenista, al frente de grupos de hombres armados aseguraron *manu militari* los repartos de tierras y la aplicación de las disposiciones legales.[66]

Los mayas fueron incluidos por fin, aunque sólo fuera en parte, en la revolución mexicana. Pero lo fueron como campesinos y ejidatarios; mucho menos, o nada, como indígenas. El precio de la inclusión fue la subordinación de las comunidades y poblados a la tutela del Estado, es decir, al intercambio constitutivo de la comunidad estatal mexicana: tutela por protección.

El Estado corporativo incorporó a las comunidades con sus propias tradiciones corporativas ancestrales de organización social y política entrelazadas con sus creencias y sus cargos religiosos. De esta hibridación surgió una imbricación por supuesto no prevista por nadie, diferente de aquella con la cual ese mismo Estado había integrado a otros sectores urbanos o campesinos. Jan Rus describe el resultado:

> Con el paso del tiempo, resultó que se las arreglaron para cooptar no sólo a los dirigentes indígenas que eran sus colaboradores directos sino también, irónicamente, a las mismas estructuras comunitarias antes identifica-

[65] Jan Rus, "The 'Comunidad...'", cit., pp. 265-300.

[66] Robert Wasserstrom, op. cit., pp. 162-69; Jan Rus, "The 'Comunidad...'", cit., pp. 272-80.

> das con la resistencia a la intervención y la explotación externas: autogobierno independiente, solidaridad comunitaria estrictamente aplicada y legitimación religiosa del poder político. Como resultado, a mediados de los años cincuenta, lo que los antropólogos estaban apenas empezando a describir como "comunidades corporativas cerradas" en realidad se habían convertido en "comunidades revolucionarias institucionalizadas" amarradas al Estado.[67]

Esta incorporación, a su vez, produjo un resultado ya conocido: convirtió al Estado en el interlocutor y el destinatario de las demandas, expectativas y exigencias de los campesinos. En otras palabras, quedaron en primer lugar el Estado y el gobierno federal, no los terratenientes, como *la verdadera contraparte de los campesinos.* Aquello que era la fuerza del paternalismo corporativo, haber convertido a los campesinos en sus "hijos predilectos", resultó ser también su debilidad: no puede deshacerse de su terca e incómoda presencia.

Como los ejidos o los pueblos en otras partes de México, las comunidades indígenas, en los años siguientes, encontraron los modos y las personas para negociar sus relaciones con el gobierno nacional y el local y, al mismo tiempo, mantener sus propias costumbres y relaciones internas, que a este punto se habían vuelto funcionales para conservar las reglas de la dominación.

La figura clave en esta relación era, por supuesto, el dirigente local de la comunidad, con un pie en ésta y sus "tradiciones" y el otro en el sistema de negociación y cooptación del PRI. Su poder como *principal* venía de la confianza que la comunidad le concedía como uno de los suyos capaz de mediar con el mundo externo. Esa función, al mismo tiempo, iba acumulando en su persona y su familia ingresos y privilegios no siempre visibles para la comunidad, proveniente de la lógica integradora y cooptadora del sistema de dominación mexicano. En la medida en que más se com-

[67] Jan Rus, "The 'Comunidad...'", cit., p. 267. A continuación, el ensayo describe cómo esa trasformación tuvo lugar.

prometían con el Estado, más invocaban la propia "indianidad" y la defensa de la "cultura indígena".[68]

De la intersección entre la cultura de las comunidades campesinas y el modo de dominación del Estado nacional surgía también aquí la inconfundible, inaprensible e insustituible figura del cacique, cualquiera fuera en cada ocasión el nombre o el cargo específico del personaje en cuestión.[69] En el caso de Chiapas, el sistema de negociación y mediación tomaba características particulares.

Primero, el modo de dominación del Estado sobre los indígenas seguía basándose en el aislamiento y el encierro de las comunidades indias, separadas de la comunidad nacional por el idioma, por una ley constitucional que los ignoraba y por el racismo de la oligarquía gobernante chiapaneca.[70]

Segundo, la "modernización" de la élite y la extensión de las in-

[68] Ibid., pp. 293-300, describe con precisión este proceso. De esos dirigentes dice que "se preocupaban mucho por justificar sus decisiones, por más interés personal que en ellas hubiera, en términos de la 'tradición' ('la forma en que hacían las cosas nuestros ancestros') y de la necesidad de la comunidad de mantenerse unida ('ser de una sola alma'). Evidentemente, la tradición nunca era una norma absoluta o un cuerpo de leyes sino un conjunto de valores a ser interpretados en cada caso específico". Y, por supuesto, eran ellos quienes detentaban el monopolio de la "interpretación".

[69] Por ejemplo, a los tradicionales caciques de origen indígena ubicados en la comercialización de productos y en la intermediación con el poder, Luz Olivia Pineda agrega los maestros bilingües y promotores culturales ubicados en la educación por el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Educación Pública. Luz María Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, op. cit., pp. 279-300.

[70] Olivia Gall, "Oligarquía, ideología y racismo en el centro de Chiapas: 1876-1994", proyecto de investigación, no publicado, p. 6, sostiene que, siendo la ideología racista un elemento estructural central de la dominación de la oligarquía chiapaneca, puede distinguirse entre una ideología de tipo "asimilacionista" en la oligarquía de Tuxtla Gutiérrez y una "segregacionista" o "diferencialista" en la oligarquía de San Cristóbal. Sobre el racismo de la oligarquía chiapaneca, la bibliografía es extensa. Véanse, en los primeros lugares, dos obras literarias: Rosario Castellanos, *Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas*. Sobre la persistencia del racismo en México, Alan Knight, "Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1910-1940", en Richard Graham (comp.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990, pp. 71-113.

versiones y las relaciones capitalistas en Chiapas en el periodo de expansión económica entre la segunda guerra mundial y el fin de los años sesenta no modernizaban la explotación de las comunidades indígenas. El despojo de sus tierras y de sus productos, las servidumbres feudales, el trabajo servil y la represión institucionalizada siguieron siendo antes y después los métodos para tratar con ellas.[71]

Tercero, la forma específica de absorción subordinada de las comunidades en las relaciones corporativas "congelaba" las relaciones interiores y, al hacerlo, las preservaba poco modificadas en manos de la comunidad. Esta conservación, funcional al modo de dominación y a la "modernización" sin cambio social, al mismo tiempo dejaba en poder de los indígenas ese mundo de creencias, valores, jerarquías, como un mundo propio y aparte, subordinado pero no disuelto por la cultura política del régimen.

Para la élite chiapaneca este encierro era un producto inevitable del "atraso", la "ignorancia" y la "inferioridad" de los indígenas. En debido tiempo, como en tantos otros lugares, ese mundo secreto, invisible para los dominadores, se convertiría de lugar de la subordinación callada en lugar de la resistencia igualmente callada primero, y de la subversión secreta después, a la cual sólo iban a tener acceso los pertenecientes a ese mundo.[72] Pero resultaron ser decenas de miles...

III

A fines de los años sesenta, coincidente con la crisis política nacional revelada por el movimiento estudiantil de 1968, una nueva temporada de luchas, esta vez contra los caciques, comenzó en las comunidades indígenas, particularmente entre los chamulas. La respuesta una vez más fue la represión, la expulsión de los disi-

[71] El Censo General de Población de 1990 para Chiapas daba una población total de 3 210 496 habitantes, de los cuales 2 710 283 mayores de cinco años. De éstos, 716 012 (26.42 por ciento) figuran como hablantes de lenguas indígenas, mayoritariamente tzeltal y tzotzil. (Citado en Luz Olivia Pineda, art. cit., pp. 279-300.)

[72] James C. Scott, *Weapons of the Weak...*, cit.

dentes de la comunidad como "enemigos de la tradición" y finalmente en los años setenta y ochenta el éxodo de miles de exiliados que fueron a fundar docenas de nuevas colonias en San Cristóbal y en la Selva Lacandona.[73]

Este éxodo en masa, iniciado ya en los años cincuenta, trajo a la Selva una población emprendedora, fragmentada y recompuesta, nutrida de anteriores y recientes experiencias colectivas, entre ellas la experiencia misma del éxodo. Como todas las migraciones, al mezclar vidas, experiencias, costumbres y paisajes, el éxodo, a su modo, modernizaba. En 1970 eran unos cien mil los migrantes establecidos en la región, sobre todo tzeltales, choles y tojolabales, antiguos peones de las plantaciones del norte y el oriente de Los Altos o campesinos expulsados de sus tierras por los despojos de los terratenientes. Entre 1950 y 1970 la población del municipio de Ocosingo, el mayor de la región, se duplicó; en la década siguiente, otra vez se duplicó; y creció 56 por ciento en la década de los años ochenta.[74]

Entre este "pueblo nuevo" con tradiciones comunitarias y desarraigo reciente se propagaron formas de organización y de representación estimuladas, pero no inventadas ni trasplantadas, tanto por la iglesia como por corrientes de origen maoísta. En estos años de mezcla, mutación y nuevo arraigo una nueva generación de dirigentes indígenas se formó y ganó respeto en las comunidades.

También a partir de los años setenta se fue acentuando la crisis de la cúpula nacional de mediación entre los campesinos y el Estado, la Confederación Nacional Campesina (CNC), cada vez menos capaz de cumplir sus funciones dado el creciente desecamiento de los recursos oficiales destinados a los campesinos y su derivación hacia la agricultura privada.[75] En estos procesos se formaron en Chiapas (y en otros estados del país) organizaciones

[73] Jan Rus, "The 'Comunidad...'", cit., pp. 299-300.

[74] Neil Harvey, "Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), op. cit., pp. 447-79.

[75] Esta sección se basa en el excelente trabajo de síntesis y reflexión de Neil Harvey, "Peasant Strategies and Corporatism in Chiapas", en Joe Foweraker y Ann L. Craig (comps.), op. cit., pp. 183-98.

independientes de ejidatarios y campesinos para luchar no sólo por la tierra sino también por créditos, acceso a servicios, mejores condiciones de comercialización de los productos.

La crisis de los antiguos caciques e intermediarios se combinó con la aparición de dirigentes locales educados en modos nuevos y más independientes de organización y de interlocución con el Estado y sus agencias de crédito y comercialización (como el Instituto Mexicano del Café establecido en 1973), así como a través de la presencia directa en el mercado de ejidos y uniones de ejidos, incluso como exportadores. Estos dirigentes aprendieron también a utilizar las eventuales diferencias entre las políticas del gobierno nacional y del gobierno local del estado y a moverse en la maraña de planes estatales de créditos selectivos, diseñados en principio para beneficiar ante todo a los productores privados.

La decadencia del antiguo corporativismo y el viraje de las agencias estatales hacia una economía comercial y no subsidiada para los cultivos de maíz y de café fueron desvaneciendo la antigua relación de protección con el Estado y sustituyéndola por una relación más comercial con sus agencias. Pero esta "modernización" tuvo lugar sin cambios sustanciales en las estructuras políticas corporativas sobre las cuales se sustentan la dominación y la reproducción del régimen político nacional y local.

Al contrario, bajo la cobertura del régimen y por sus canales tradicionales se fue desarrollando una nueva alianza entre el pujante capital financiero nacional y la vieja oligarquía gobernante chiapaneca, ambos entrelazados en inversiones en los sectores ganaderos, cafetaleros, madereros, de la construcción.[76] Por otra parte, desde los años setenta se detectó en Chiapas la existencia de grandes reservas petroleras, uno de los mayores alicientes para la privatización de la industria.

En este tipo de alianzas regionales e internacionales iba bus-

[76] Antonio García de León, prólogo a *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1, cit., p. 26, habla en ese caso de "intereses modernos de todo tipo, en especial un nuevo grupo de empresarios agroindustriales, ligados a los fraudes bancarios, a las concesiones en la industria de la construcción, a la producción del banano y al lavado del dinero del narcotráfico en un nuevo 'cártel del Sureste' que comprende Veracruz, Tabasco, Chiapas, Campeche y Yucatán".

cando sustentos nuevos, distintos del viejo aparato corporativo, el grupo gobernante "modernizador" a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Las privatizaciones de empresas públicas, la inversión extranjera y el ingreso al NAFTA completarían y culminarían la consolidación en México de una nueva élite dirigente. Esta élite preservó, sin embargo, los viejos mecanismos de control político corporativo y el monopolio del gobierno federal para un solo partido, el PRI, como es ley no escrita desde 1929. La combinación de liberalización económica sin democratización política resultaría explosiva.

Por otro lado, en Chiapas los movimientos de lucha por la tierra fueron perdiendo posibilidades por la consolidación legal de las propiedades de terratenientes y, en especial, ganaderos. Durante el gobierno nacional de Miguel de la Madrid (1982-1988) se expidieron en Chiapas 75 por ciento (2 932) de los certificados de inafectabilidad de propiedades agrícolas concedidos desde 1934, y 90 por ciento (4 714) de los mismos certificados para las propiedades ganaderas. El cese efectivo del reparto de tierras antecedió a su sanción legal con la reforma del artículo 27 de la Constitución a fines de 1991.

Al mismo tiempo, a través de las agencias de crédito y comercialización el gobierno federal desarrolló en esos años políticas de cooptación de dirigentes o de inserción de nuevos expertos e intermediarios "influyentes". Algunos de ellos provenían de organizaciones izquierdistas de los años setenta, convencidos de haber adecuado a los tiempos del mercado la consigna maoísta de "servir al pueblo" (y unos cuantos, de paso, a sí mismos, en este reciclamiento de sus saberes y de sus fuentes de ingresos). El corporativismo siguió mostrando así una sorprendente capacidad de mutación para reproducirse en el cambio mientras se perpetuaba como mecanismo insustituible del régimen político.

Pero estos mecanismos no podían borrar la novedad paralela de las formas organizativas y la presencia de nuevos y activos dirigentes locales. Campesinos e indígenas chiapanecos protagonizaron múltiples formas de movilización: marchas sobre ciudades del estado y al Distrito Federal, plantones en plazas y edificios públicos, huelgas de hambre, manifestaciones. Un nuevo y diversifi-

cado panorama iba "modernizando" desde abajo, en la práctica, el movimiento social y revitalizando sus formas y conductos de decisión autónoma.

El nudo donde convergió la primera oleada de estos movimientos, y de donde arrancó la siguiente, parece haber sido el Primer Congreso Indígena de Chiapas, celebrado en octubre de 1974, con la presencia de representantes tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles. En su organización también participaron catequistas y diáconos de la diócesis de San Cristóbal que llevaban a los indígenas la influencia de la iglesia y traían a ésta la fuerza de atracción de las demandas, los sufrimientos y las exigencias de la religiosidad indígena. El gobierno estatal primero apoyó el Congreso y luego, ante la radicalidad de sus denuncias y demandas, lo desconoció.[77]

En el Congreso los delegados denunciaron los despojos de los ganaderos y el control del crédito, los precios y el transporte por los intermediarios lócales; exigieron títulos para las tierras de ejidos y comunidades; demandaron el respeto al salario mínimo; pidieron educación en sus propias lenguas y respeto a la cultura indígena; y criticaron la política sanitaria oficial y la carencia de servicios médicos y de clínicas como responsables de los altos índices de enfermedad y mortalidad infantiles.[78]

Una cerrada trama, no prevista ni planeada por nadie, al margen de las gastadas mediaciones corporativas, se fue constituyendo tanto en las prácticas como en las ideas y los modos de creer, de estar juntos, de discutir, organizar y decidir. Esa trama era opaca y resistente a la penetración de los mecanismos de dominación del régimen, aunque estuviera en fricción y trato permanente con éste. Sin que se usara la palabra "autonomía", una autonomía de hecho frente al Estado corporativo se iba formando en el interior de ese mundo, más imperceptible todavía porque, exteriormente, ese mundo tenía que mantener relación e intercambio con su interlocutor privilegiado, los poderes establecidos.

[77] Ibid., p. 22.

[78] Neil Harvey,' "Rebelión en Chiapas...", cit., p. 472. Al Congreso asistieron 587 delegados tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles, en representación de 327 comunidades.

Todas estas razones condujeron a que las relaciones con las nuevas organizaciones campesinas no estuvieran determinadas en primer lugar por las concesiones, que de todos modos aquéllas lograron arrancar, sino sobre todo por una represión y una violencia oficial crecientes para contener las movilizaciones e impedir la continuación de la organización independiente, veneno para el corporativismo del Estado.

La represión combinó la intervención de la policía estatal, del ejército federal y de los guardias blancas privados de los ganaderos y terratenientes, junto con el método de azuzar las rivalidades por tierras y linderos entre diferentes ejidos y comunidades o los conflictos internos por cuestiones de religión o cargos de prestigio en su seno.

> Desde 1974 [escribe Antonio García de León] Chiapas es una región incendiada y desalojada, aun cuando durante veinte años esta pequeña guerra haya sido silenciosa y silenciada [...] Ese ciclo se inició a partir de marzo de 1974, cuando cuarenta soldados del 46 Batallón incendiaron las veintinueve chozas de San Francisco, en Altamirano.[79]

Durante los años y los gobiernos sucesivos, federales y estatales, la represión no amainó: 120 desalojos en la Frailesca en 1976 (20 heridos, 250 presos), rebelión en Venustiano Carranza en 1976 (2 campesinos y 7 soldados muertos, varios heridos, 6 mujeres violadas, 13 comuneros presos); en mayo de 1977, detenciones y torturas de campesinos en San Quintín, en la Selva Lacandona, por policías (pagados por los finqueros) que luego fueron emboscados y ejecutados por los campesinos; en julio de 1977, represalia del ejército lejos de allí, contra 16 ejidos de Simojovel y Huitiupán, con niños ahogados en la huida y 2 dirigentes indígenas arrojados de un helicóptero; en abril de 1978, desalojo militar de Nuevo Monte Líbano, en la selva de Ocosingo (años después origen de uno de los primeros núcleos del EZLN), con 150 chozas incendia-

[79] Antonio García de León, prólogo, cit., p. 21. Los datos sobre la represión también provienen de este texto.

das, 2 tzeltales muertos y 6 torturados; en 1980, desalojos sangrientos en el Soconusco y, en mayo y junio, toma campesina de 68 fincas en Sitalá, Tila, Tumbalá, Yajalón, Bachajón y Chilón.

Esta onda represiva culminó en julio de 1980. Al mando del general Absalón Castellanos, que entre 1982 y 1988 sería gobernador del estado, el ejército atacó el poblado tzeltal de Wololchán, en Sibacá. Doce indígenas fueron asesinados e incinerados en el lugar. Wololchán desapareció borrado del mapa. Sus habitantes huyeron a otros poblados o a la selva. Antonio García de León reproduce el relato de un testigo indígena de la matanza:

> Y usaron un aparato desconocido para mí, una ametralladora. Una bomba suena y estalla, y así va desparramándose por las casas. Es una cosa espantable y así fue como sucedió. Todos nos dimos a la fuga porque no respondimos al fuego. Varios compañeros nuestros quedaron muertos, una mujer quedó tendida. Muchos heridos, aun entre las criaturas. Pobres niños y pobres mujeres: salieron como puercos de sus casas, cubiertas todas de lodo [...] éramos tratados como viles perros, ahí mismo se encontraban los finqueros. El acuerdo era claro, el dinero surtió sus efectos, ya que el dinero fue el que hizo venir a los soldados a Wololchán.[80]

"El dinero surtió sus efectos", dice el tzeltal, el dinero "hizo venir a los soldados". Su razón es inequívoca: la ley de la tierra es vida, la ley del dinero es muerte.

Entre 1982 y 1987, según Amnistía Internacional, 814 campesinos fueron asesinados en México, la mayoría miembros de organizaciones independientes. El 75 por ciento de esos asesinatos tuvieron lugar en estados con alta población indígena: Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Puebla, Michoacán y Veracruz, y con alta conflictividad agraria.[81] La mayor parte de estos crímenes se ubica en un esquema de represión en el cual mediante el ase-

[80] Ibid., p. 24.
[81] Neil Harvey, "Peasant Struggles...", cit., p. 192.

sinato o la cárcel son eliminados en forma selectiva los dirigentes más destacados de esas organizaciones.[82]

Para fines de 1987, el cuadro en Chiapas podía resumirse en cinco puntos: los ganaderos y finqueros están más protegidos por la ley y los gobiernos; el corporativismo oficial está en crisis; la oposición independiente crece; la identidad indígena, no sólo la campesina, es visible en la organización de esta oposición; una represión que no cesa acompaña a un lenguaje modernizador y paternalista, en lo que Thomas Benjamin denomina los años del "populismo sangriento".

La base de su economía y su cultura, para la mayoría del millón de indios en Chiapas, reside en el acceso a la tierra y el cultivo del maíz y del café. En 1990, 67 por ciento del maíz cultivado en ejidos y comunidades agrarias iba al mercado y sólo 33 por ciento al autoconsumo. De los 1 714 ejidos y comunidades agrarias existentes en 1988, 1 264 tenían el maíz como cultivo principal, y 349 el café. Ese total de ejidos y comunidades agrarias tenía 41.4 por ciento de la tierra laborable, pero 95.9 por ciento de esas tierras eran de temporal y con escasas inversiones en instalaciones y equipo agroindustrial.[83]

El retiro del Inmecafé del mercado en 1989, la contracción drástica de los créditos estatales, la elevación de los costos de producción en relación con los precios por la sobrevaluación del peso y la caída del precio internacional del producto hasta 50 por ciento provocaron un desastre entre los pequeños productores chiapanecos. Miles de ellos abandonaron el cultivo entre 1989 y 1993.

Una combinación similar se presentó para los dos millones y

[82] Sobre la combinación entre modernización y represión en Chiapas entre 1950 y 1980, véase Thomas Benjamin, op. cit., epílogo, pp. 223-43.

[83] Neil Harvey, "Reformas rurales y rebelión...", cit., pp. 211-37. De este ensayo provienen también los datos sucesivos. Las cifras citadas, pp. 214-16, provienen de la Encuesta Nacional Agropecuaria Ejidal 1988, INEGI, *Atlas ejidal del estado de Chiapas*, 1991. El número de ejidos y comunidades agrarias en Chiapas aumentó en 358 entre 1989 y 1992, hasta un total de 2 072. El número de ejidos y comunidades agrarias en México, para 1992, era aproximadamente de 30 mil, y cubrían la mitad del total de la superficie laborable.

medio de productores de maíz en México (donde 80 por ciento de los ejidatarios cultivan maíz) y, por lo tanto, para 74 por ciento de los ejidos y comunidades agrarias de Chiapas, donde el maíz es el principal cultivo. Las exigencias del Banco Mundial para la eliminación del apoyo a los precios, combinadas con la amenaza del ingreso al NAFTA, crearon una situación angustiosa para ellos. Como es sabido, el rendimiento medio del cultivo de maíz en México es de 1.7 toneladas por hectárea, contra 6.9 toneladas en Estados Unidos. La perspectiva de supresión de apoyos y obligación de competir con los precios internacionales era, a plazo fijo, una sentencia de muerte.

IV

Dos acontecimientos, cuya importancia para Chiapas no fue evidente de inmediato para muchos, ocurrieron entre 1988 y 1989.

En 1988 ganó la elección presidencial el candidato de oposición Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del general Lázaro Cárdenas. La percepción y la convicción de este resultado fueron generalizadas desde el primer momento en la población.[84] La movilización durante su campaña electoral y la victoria en las urnas aparecieron como la inesperada culminación política de una serie de movimientos sociales, desde la respuesta civil en la ciudad de México al terremoto de 1985 hasta los movimientos de maestros, estudiantes, electricistas y otros en los años sucesivos.[85]

Esa victoria fue arrebatada con un enorme fraude, incluida la suspensión del recuento electrónico de los votos a poco de iniciado para cambiar los resultados a favor de Carlos Salinas de Gortari. La mancha de ilegitimidad de esta presidencia nunca pudo ser borrada y terminó siendo destructiva. Los gobernantes y una sorprendente cantidad de políticos, escritores, analistas y observadores nacionales y extranjeros fueron incapaces de distinguir la

[84] Impresionantes testimonios al respecto aparecen en Adolfo Gilly (coord.), *Cartas a Cuauhtémoc Cárdenas*, cit.

[85] Carlos Monsiváis, *Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza*, Era, México, 1988.

diferencia simbólica y material entre este fraude y todos los anteriores: la rutina del fraude desde 1920 se les había vuelto rutina en las ideas. Aunque esos gobernantes no lo supieran, aquella mancha es fatal en una comunidad estatal constituida en la historia a la manera de la mexicana. También allí, el pacto se había roto. Una de sus manifestaciones políticas evidentes fue el aumento posterior del abstencionismo y el desinterés en las elecciones. Quienes en un momento habían esperado, habían ahora dejado de esperar.

En 1989 fue designado gobernador de Chiapas Patrocinio González Garrido, exponente destacado de una de las estirpes de la "familia chiapaneca" (su padre, Salomón González Blanco, había sido gobernador diez años antes) y prenda de la alianza y la fusión entre esta oligarquía local y los grandes grupos financieros nacionales afines al gobierno de Carlos Salinas. El nuevo gobernador prosiguió la política represiva de sus antecesores y la complementó con una creciente presión contra la diócesis de San Cristóbal y su obispo Samuel Ruiz.[86] Es fama que en reuniones privadas se jactaba de tener a su disposición, para esos fines, su propio FBI. Cuando se le preguntaba qué era esa sigla, respondía: "La policía del estado: la Fuerza Bruta Indígena".[87]

En enero de 1993 el gobierno federal se deshizo de su secretario de Gobernación, Fernando Gutiérrez Barrios, hombre clave de la seguridad nacional desde al menos tres décadas antes, opuesto al parecer a las modificaciones al artículo 130 de la Constitución sobre las relaciones entre la iglesia católica y el Estado y renuente al abandono total del modelo de Estado posrevolucionario mexicano. Su sustitución estuvo cargada de significados y de destinos: lo reemplazó el gobernador Patrocinio González Garrido.

[86] Neil Harvey, "Reformas rurales y rebelión...", cit., pp. 225-31.

[87] Información personal. Sobre los métodos del gobernador, Neil Harvey, ibid., p. 226: "En julio de 1991 una marcha de protesta de trescientos indios de la Selva Lacandona fue disuelta en Palenque por la policía, que usó garrotes y granadas de gas lacrimógeno. Siete líderes fueron arrestados y obligados a firmar confesiones en las que se vinculaban con las guerrillas centroamericanas y con el narcotráfico. Protestaban por la confiscación ilegal de madera por parte de la policía estatal y la corrupción de las autoridades municipales".

Esta sustitución tenía algunas implicaciones de largo alcance no demasiado visibles en el momento.

Primero, además de debilitar aún más los lazos con un sector nacionalista del aparato estatal, el gobierno quedaba privado de los conocimientos de su personaje clave en materia de seguridad interior, Fernando Gutiérrez Barrios, así como de la capacidad y la experiencia de éste para combinar represión con negociación.

Segundo, se fortalecía la alianza del gobierno federal con la oligarquía chiapaneca, cuyo hombre político más destacado iba a la Secretaría de Gobernación, encargado de preparar desde allí los mecanismos para ganar las elecciones de la sucesión presidencial en 1994 y de vigilar la situación interior en la inminencia de la entrada en vigor del NAFTA en enero de ese año.

Tercero, hecho tal vez inadvertido pero no para los indígenas chiapanecos y sus movimientos, se retiraba de Chiapas una figura clave, por sus lazos e informaciones, para contener, desbaratar, infiltrar o reprimir las movilizaciones populares. Sólo el autoengaño de suponer sus propias espaldas bien cubiertas en el estado puede explicar que el gobierno federal haya dado un paso semejante.

Otro acontecimiento, éste sí invisible para todos salvo para unos pocos participantes, tuvo lugar entre 1988 y 1989. Los efectivos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fundado formalmente en noviembre de 1983 y totalmente desconocido en el país hasta entonces, eran en 1988 de cerca de un centenar de personas. Después del fraude electoral de 1988, repetido en las elecciones estatales de 1989 en Michoacán, esos efectivos crecieron, en el curso del año 1989, hasta unas 1 300 personas.[88]

[88] Entrevista del autor con el subcomandante Marcos, La Garrucha, Chiapas, 9 de mayo de 1994. En entrevista con Carmen Castillo y Tessa Brisac, vuelve a precisar estas cifras: "Los zapatistas pasamos de decenas a miles en poco tiempo: estoy hablando de un año, 1988-1989. Nosotros pasamos de ser 80 combatientes a 1 300 en menos de un año"; subcomandante Marcos, "Historia de Marcos y los hombres de la noche", 24 de noviembre de 1994, en Adolfo Gilly et al., *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995. En cambio, Marcos y sus compañeros no establecieron en ese momento una correlación entre el despojo electoral de 1988 y ese crecimiento. Lo recuerda en una entrevista con Yvon Le Bot, agosto

Es difícil no registrar una correlación entre este crecimiento inesperado, el fraude electoral de 1988, las expresiones vertidas en las cartas a Cuauhtémoc Cárdenas y las tomas armadas de presidencias municipales en Michoacán en 1989 en protesta por un nuevo fraude. Eran indicios de un cambio en el estado de ánimo y las expectativas de importantes sectores de la población.[89]

En estas circunstancias se registró además un importante punto de quiebre en el desarrollo de la organización campesina e indígena pública en el estado. A fines de 1989 se constituyó la Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ) en Altamirano, Ocosingo, San Cristóbal, Sabanilla y Salto de Agua. A principios de 1992 cambió su nombre por ANCIEZ, agregándole la palabra Nacional y anunciando afiliaciones en seis estados de la república. En Chiapas había extendido sus bases entre las comunidades tzotzil, tzeltal y chol de El Bosque, Larráinzar, Chenalhó, Chanal, Huixtán, Oxchuc, Tila y Tumbalá.[90]

A fines de diciembre de 1991, la policía estatal volvió a dispersar con violencia –golpes, detenciones, torturas– una reunión indígena en Palenque que protestaba contra la corrupción de los presidentes municipales, demandaba la realización de obras públicas y repartos de tierra prometidos y se oponía a las reformas al artículo 27 de la Constitución. El gobierno estatal invocó como fundamento legal de la acción policial la reforma de 1989 al Código Penal, en cuyos artículos 129 a 135 quedó establecido que sería penada con dos a cuatro años de cárcel, como amenaza al orden público, la participación en protestas colectivas, aun sin portación de armas.

de 1996: "El fenómeno de insurgencia civil del cardenismo no lo valoramos y lo vimos como un fenómeno normal. Hasta muchos años después supimos de qué tamaño había sido y qué impacto había tenido en la conciencia". Agradezco a Yvon Le Bot haberme permitido el acceso al original de esta extensa entrevista ahora publicada con el título de *El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997.

[89] En la entrevista del 9 de mayo de 1994 con este autor, revisando el libro con las cartas de 1988 a Cárdenas, Marcos comentó: "Son iguales a las que ahora me envían a mí". El desplazamiento o la bifurcación de aquellas expectativas era evidente.

[90] Neil Harvey, "Reformas rurales y rebelión...", cit., p. 231.

El 7 de marzo de 1992 salió de Palenque hacia la ciudad de México la marcha Xi'Nich (hormiga, en chol). Los cuatrocientos indígenas participantes llegaron a la capital seis semanas después. A su paso recibieron apoyos de las comunidades de Tabasco, Veracruz, Puebla y el estado de México. La cuestión indígena y la represión en Chiapas entraron en la prensa nacional. El gobierno federal prometió soluciones. Nada de lo prometido se cumplió.[91]

El 12 de octubre de 1992, para conmemorar los quinientos años de resistencia indígena desde el inicio de la conquista española en América, miles de indios –algunos testigos dicen hasta diez mil– ocuparon la ciudad de San Cristóbal, en una ordenada manifestación proveniente de todos los poblados de la región adyacente. Los manifestantes amarraron con cuerdas la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, fundador de Ciudad Real, y la derribaron. Como habría de verse en la toma de San Cristóbal el 1° de enero de 1994, éste era una especie de ensayo general. Los miles de indígenas que después entraron con los guerrilleros del EZLN eran, en buena parte, los mismos que habían manifestado aquel 12 de octubre.[92] A principios de 1993, la ANCIEZ pasó a la clandestinidad. Para ese entonces, el ejército ya conocía la existencia en Chiapas de una guerrilla en ciernes, pero ésta era información reservada.

En mayo de 1993 hubo un choque armado con el ejército federal en un campo de entrenamiento del EZLN en el poblado de Corralchén. La prensa nacional e internacional publicó la noticia. El gobierno federal le restó importancia y negó toda actividad guerrillera. Había que mantener la imagen de prosperidad y paz interna para no despertar inquietudes en Estados Unidos y Canadá y no perturbar el esperado ingreso al NAFTA el 1° de enero de 1994. Hay derecho a suponer que los gobiernos de estos dos países estaban informados de los hechos a través de sus embajadas y colaboraron con el gobierno mexicano en mantener el silencio.

[91] Ibid., p. 230.

[92] Es fama que entre los manifestantes estaba el entonces desconocido subcomandante Marcos.

Todos los interesados no habrían podido hacerlo mejor si se hubieran puesto de acuerdo para guardar el secreto y montar el gran espectáculo sorpresa de la siguiente noche de Año Nuevo.

V

El 12 de octubre de 1992 estaban ya en su lugar los elementos fundamentales del conflicto que en el primer día de 1994 se inauguraría. Faltaba la decisión de pasar a la insurrección, que largamente se discutiría en el curso de 1993 en las comunidades, según modos y maneras similares a los descritos por Ranajit Guha para las rebeliones agrarias en la India y a los practicados desde siempre por las comunidades rurales o mineras de cualquier latitud.

Aquellos elementos eran:

a) La afirmación en la práctica y la experiencia de una *identidad indígena* como organizadora de la comunidad y definidora de sus relaciones con los gobiernos federal y estatal. Esta identidad en positivo era la respuesta a la exclusión de los indígenas, como tales, de la identidad y los derechos como ciudadanos mexicanos. Para ir al combate y a la guerra, lo primero es saber *quiénes somos*, para entonces saber también quién es el otro.

Todo el arte de la dominación encerrado en el pacto corporativo mexicano consistió siempre en borrar o disolver esa línea de claridad y coherencia. Los indígenas, al quedar excluidos de ese pacto, fueron llevados a afirmar su propia identidad para poder subsistir, resistir y persistir. La línea divisoria había sido trazada desde el otro lado.

Cuando se produzca la rebelión, entre las primeras preocupaciones de los insurrectos estará afirmar esa identidad:

> Los mandos y tropas del EZLN son mayoritariamente indígenas chiapanecos [...] Somos miles de indígenas alzados en armas, detrás de nosotros hay decenas de miles de familiares nuestros [...] Actualmente, la dirección política de nuestra lucha es totalmente indígena, el cien por ciento de los miembros de los comités clandestinos revolucionarios indígenas en todo el territorio en combate

pertenecen a las etnias tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal y otras. Es cierto que no están todavía todos los indígenas de Chiapas con nosotros [...] pero ya somos bastantes miles y tienen que tomarnos en cuenta. El uso de pasamontañas u otros para ocultar nuestro rostro obedece a elementales medidas de seguridad y como vacuna contra el caudillismo.[93]

b) La *persistencia de la antigua comunidad,* sus lazos y sus creencias. La "comunidad revolucionaria institucional", como Jan Rus la llama, era un medio del Estado corporativo para absorber y poner a su servicio las relaciones interiores propias de la comunidad indígena.[94]

Sin embargo, al controlarla y al mismo tiempo excluirla, no disolvió esas relaciones en las de la república corporativa. Las preservó y, en el fondo, ignoró su otredad frente a la república. Cuando llegó el tiempo de la organización independiente, esas relaciones fueron un instrumento de la *autonomía,* porque eran *otras* que las de la comunidad estatal mexicana dominante y excluyente. Es uno de los factores a considerar para explicar la paradoja de la "conspiración de masas": decenas de miles de indígenas pudieron preparar en secreto la rebelión y ocultar su momento, hasta que estalló a la vista de todos.

Dicho esto, no está de más reiterar en estos tiempos la necesaria precaución metodológica de negarse a idealizar como nuevo modelo universal de "democracia" esas relaciones propias del mundo agrario, por naturaleza cerradas y jerárquicas, antigua ilusión del romanticismo agrario y del populismo ruso que vuelve a deslumbrar a comentaristas de horas recientes.

"Esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunita-

[93] EZLN. *Documentos y comunicados,* vol. 1, cit., comunicado del 6 de enero de 1994, p. 74.

[94] Lo mismo hizo con otras, la "comunidad" obrera de la fábrica, por ejemplo, mucho más integrable porque más ligada a través del contrato salarial al universo de los intercambios mercantiles y, a través de sus sindicatos, a la ideología estatal dominante. El arte del corporativismo no consiste en crear nuevas comunidades, sino en reciclar y absorber las existentes.

ria", donde todos se conocen, en una "imbricación donde domina lo moral sobre lo político", dice Marcos en una entrevista:

> Funciona en las comunidades indígenas porque lo permite su forma de organización social. Pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo los urbanos, ni a niveles mayores, estatales o nacionales. Lo que insistimos que sí debe ser un referente es el control del colectivo sobre la autoridad [...] Pero no recomendaría yo, por la experiencia que tengo, que se trasladara la experiencia de toma de decisiones de un tipo de asamblea comunitaria, por ejemplo, a una universidad.[95]

Menciona después los cambios que desde enero de 1994 fueron introduciendo la guerra, los intercambios entre comunidades, los contactos con la sociedad nacional y con el exterior, el aprendizaje del debate político: "El nudo principal ahorita está en la tolerancia con el otro, cuando el otro es minoría". Sin embargo, agrega, "ha habido un proceso pausado, realmente maravilloso, en el interior de las comunidades y ha tenido mucho que ver la influencia exterior".

Notable ejemplo de continuidad en el cambio, la comunidad indígena pasó por la "comunidad revolucionaria institucional" y por la comunidad rebelde zapatista a través de individuos, episodios, poblados e historias diferentes, pero sin haber dejado ella misma de entrar a cada futuro anterior persistiendo.

c) La *acumulación de experiencia colectiva y la formación de dirigentes propios* durante al menos veinte años de organizaciones y de movilizaciones de todo tipo. Muchos de esos dirigentes fueron asesinados en esos dos decenios. Los que quedaron estaban templados en las diversas artes y métodos de la organización y habían

[95] Yvon Le Bot, op. cit.. Sobre la desigualdad y la opresión de las mujeres en la comunidad indígena y los cambios que la rebelión armada ha promovido, hablan las mujeres indígenas entrevistadas por Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, Era, México, 1997.

conquistado una indiscutible autoridad entre su gente. Al hablar de estos dirigentes, cuya existencia se hace evidente a través del simple recuento de los sucesivos movimientos, Marcos diría en 1996 que el movimiento indígena al cual el núcleo inicial del EZLN se sumó en 1984 tenía dos vertientes: una, los indígenas en las comunidades; la otra, un grupo de dirigentes locales ("unos cuantos, ni siquiera llegaban a la decena"), que eran

> los intelectuales orgánicos de esos indígenas, políticos con gran capacidad organizativa, con una experiencia de lucha política muy rica, que estuvieron prácticamente en todas las organizaciones políticas de izquierda y conocieron todas las cárceles del país. Ellos se dan cuenta de que para sus problemas de tierra, de condiciones de vida y de derechos políticos no hay más salida que la violencia.[96]

Su existencia y su presencia constituían un patrimonio político creado y atesorado por las comunidades indígenas. Sabían organizar, movilizar y también negociar, pero desde el lado de las comunidades, y habían ganado en los hechos la confianza de éstas. Su trayectoria y formación daba un grupo diferente, y hasta opuesto, al de los caciques y mediadores del tiempo anterior, los formados en las prácticas de la "comunidad revolucionaria institucional".

Desde el Congreso de 1974, al menos veinte años de movimientos indígenas habían generado este grupo, que puede ser considerado parte de su propia élite dirigente, ligado a otros que no participaban del movimiento guerrillero y vivían, como siempre, la vida cotidiana de los poblados indígenas.

d) Las *relaciones con la iglesia católica.* Esta conexión, que algunos han querido ver como una conspiración, resulta un producto natural de las creencias y necesidades espirituales de la población indígena, una parte de las cuales se expresan en los términos, los símbolos y las creencias de la iglesia.[97]

[96] Yvon Le Bot, op. cit.

[97] El 6 de enero de 1994 (en *EZLN. Documentos y comunicados,* vol. 1, cit. p. 74), el EZLN declara que "no tiene liga alguna con autoridades religiosas católicas ni

Antropólogos e historiadores han descrito y estudiado esta apropiación por los indígenas, para sus fines propios, de la religión de los conquistadores y dominadores traducida en los símbolos y el lenguaje de sus propias creencias ancestrales. Al mismo tiempo, esa religión es íntegramente absorbida por esas poblaciones, de modo que funciona en los tiempos largos de la dominación como ideología de la subordinación. Pero, cuando es llegado el tiempo corto de la insubordinación, esa misma ideología se carga de otra constelación de valores, también contenidos en ella (si no, no habría servido para subordinar), y da los Soldados de la Virgen, las Piedras Parlantes, la Santa de Cabora, los catequistas y diáconos de la diócesis de San Cristóbal y hasta el Tatic Samuel como figura clave a la hora de la intermediación con los poderes existentes.

Como ya lo sabía el general Plutarco Elías Calles, que lo aprendió a su costa con los cristeros, cuando en tierra mexicana la ideología totalizante y protectora del Estado corporativo empieza a perder su espacio en las conciencias, otra ideología protectora, totalizante y multisecular, cuyo portador es una institución ajena a ese Estado, la iglesia, tiende a ocupar el vacío, tanto para la conservación del orden como para la rebeldía.

e) La entrada en la Selva Lacandona en 1984 de un pequeño *núcleo sobreviviente de la guerrilla urbana* exterminada en México en los años setenta, los integrantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN), al cual se sumaron en 1983 otros más jóvenes ajenos a aquella experiencia (entre éstos, el actual subcomandante Marcos). Ese núcleo fue parte del pie fundador del EZLN en noviembre de 1983.[98]

de ningún otro credo [...] En nuestras filas militan, mayoritariamente, católicos, pero hay también de otros credos y religiones".

[98] La historia documentada de esta organización está todavía por escribirse. Es, en todo caso, tema ajeno a este ensayo. Algunas referencias circunstanciales ha hecho Marcos en entrevistas, en particular en la concedida a Yvon Le Bot. Un intento de reconstrucción es Carlos Tello Díaz, *La rebelión de Las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995. La desprolijidad del tratamiento, la sobreabundancia de detalles "verídicos", irrelevantes para el relato y el análisis pero dirigidos a impresionar al lector desprevenido, y la opacidad de muchas de sus fuentes, ponen un interrogante sobre la confiabilidad de este trabajo.

Sus ideas, que el tiempo y la experiencia fueron modificando, provenían entonces de la ideología marxista-leninista, de la influencia del guevarismo y de la absorción de un conjunto de ideas sociales y socialistas arraigadas en la historia mexicana y en el estudio de algunos de sus textos, visibles después en nombres y símbolos escogidos a cada paso por el EZLN (zapatismo; Convención de Aguascalientes; partido de Estado; rechazo de la política dominante expresado en términos más cercanos al magonismo y al anarcosindicalismo que a cualquier otra corriente posterior; insignia rojinegra y bandera nacional mexicana).

Al menos en el caso de Marcos, traía también una formación universitaria, filosófica, literaria e histórica que aparecería después en sus escritos. Resulta también obvio que este núcleo fue un elemento fundamental en la logística inicial del posterior movimiento insurreccional de los indígenas.[99]

f) La *integración paulatina* de ese núcleo de origen urbano en el seno de las comunidades en un real proceso de adopción por parte de éstas. Este proceso y sus dificultades –una *iniciación* en el sentido clásico de la palabra, con sus pruebas, sus ritos y sus fases– produjeron una selección en el grupo y una paulatina trasformación y redefinición de sus ideas bajo la influencia del pensamiento indígena y de la experiencia de vida vivida en su seno.[100]

También son identificables, aunque no sea éste el lugar para hacerlo, los pasos y las etapas de este ritual de iniciación y adop-

[99] En su entrevista de septiembre de 1996 con Yvon Le Bot, cit., Marcos dice que hasta 1985 el EZLN era una organización político-militar "similar a las organizaciones guerrilleras de Centroamérica y Sudamérica", con diez a veinte militantes, en la cual convergían las ideas de socialismo, dictadura del proletariado, foco guerrillero y guerra popular prolongada. En su posterior preparación para la guerra, dice, fueron tomando distancia con respecto al "campo socialista" y fueron comprobando que "todos los de afuera" (movimientos centroamericanos en especial) se oponían a la implantación de una guerrilla en México, cuyo territorio era considerado "retaguardia estratégica" por dichas organizaciones.

[100] "Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo núevo (que no quiere decir 'bueno'), lo que hoy se conoce como el neozapatismo": subcomandante Marcos, "Carta a Adolfo Gilly, 22 de octubre de 1994", en Adolfo Gilly et al., *Discusión...*, cit., p. 22.

ción desde siempre necesario en la formación de una comunidad combatiente. En algunos escritos y entrevistas los aludió el subcomandante Marcos:

> Ellos [...] me enseñan a caminar, que tiene su modo, como dicen ellos. Tiene su modo caminar en la montaña, aprender a vivir de ella, a identificar los animales, a cazarlos, a aliñarlos, es decir, a prepararlos para la cocina [...] Y a hacerme parte de la montaña [...] Pienso que entonces fui aceptado en el grupo guerrillero. No cuando era maestro, cuando vine a dar clases, sino cuando me hice parte de ellos. Ésa es la primera etapa, una etapa muy difícil, muy solitaria [...] Para ellos también era duro porque estaban alejados de su comunidad.[101]

Aquí Marcos retoma, en términos mexicanos, la vieja experiencia de los organizadores campesinos de origen urbano. Se unieron dos terquedades: una larga, de siglos, la terquedad de persistir de las comunidades; la otra corta, de un decenio, la terquedad de unos dispersos en el filo de los años setenta y los ochenta. Quien quiera conocer una fábula sobre un encuentro semejante en el Japón del siglo XVI puede encontrarla en *Los siete samurai*, de Akiro Kurosawa.

g) En el otro extremo, una *integración político-financiera*: por un lado, la oligarquía chiapaneca y lo que Antonio García de León denomina "el cártel del Sureste"; por el otro, los grandes grupos financieros y económicos nacionales afines a la política del gobierno de Carlos Salinas. El símbolo y la prenda de esta adopción de la "familia chiapaneca" por las cúpulas del poder es la exaltada posición política concedida a partir de 1992 a Patrocinio González Garrido.

h) Entre 1992 y 1993, dos decisiones jurídico-políticas de fondo completaron el cuadro: una, la ya mencionada reforma del artículo 27 de la Constitución; la otra, en 1993, la aprobación del NAFTA por los congresos de Estados Unidos y de México, cu-

[101] "Historia de Marcos...", en ibid.

ya entrada en vigor quedó fijada para el primer día de enero de 1994.

La primera privaba a los campesinos, entre otras cosas, de todo resabio de esperanza de acceso legal a la tierra y abría las puertas para la pérdida, por venta o por deudas, de la que ejidos y comunidades conservaban.

La segunda incluía sus productos, desprotegidos de apoyo oficial, en un mercado donde sus precios de costo les impedían competir. En otras palabras, sus tierras *ingresaban* al mercado, pero de éste eran *expulsados* ellos y los productos de su trabajo.[102]

En un solo movimiento, el mercado amenazaba arrebatarles la tierra y la vida. La rebelión invocaría ambas razones entre sus motivos.[103]

VI

Un capítulo aparte merece la forma como las comunidades indígenas tomaron la decisión de rebelarse. El testimonio es del subcomandante Marcos. Entre 1990 y 1992, dice, el ejército zapatista

> se masifica, se indigeniza y se contamina ya definitivamente con las formas comunitarias, incluso las formas culturales indígenas. Todo el control del territorio lo tiene ya la población civil, las autoridades civiles, en este caso los responsables zapatistas. Son de nuestra organización, pero son civiles.[104]

[102] Neil Harvey, "Reformas rurales y rebelión...", cit., p. 213, anota: "La rebelión de Chiapas reveló que las luchas iniciales por la tierra y la autonomía aún estaban vivas, pero también demostró la resistencia a las reformas que sacarían a los campesinos del mercado y de sus tierras".

[103] En su primer pliego de demandas, presentado el 3 de marzo de 1994 al diálogo con el gobierno en la catedral de San Cristóbal, el EZLN pide, en el punto 7, la "revisión del Tratado de Libre Comercio firmado con Canadá y Estados Unidos, pues en su estado actual no considera a las poblaciones indígenas y las sentencia a la muerte por no tener calificación laboral"; en el punto 8 dice que la reforma al artículo 27 debe ser anulada y "el derecho a la tierra debe volver a nuestra Carta Magna".

[104] Adolfo Gilly et al., op. cit., p. 140.

A principios de 1992 la represión del gobierno estatal continúa y la modificación del artículo 27 marca un hito para los campesinos. Los responsables zapatistas en los poblados comienzan a hacer saber a los dirigentes militares del EZLN: "La gente quiere pelear". Los dirigentes militares les dicen que la situación internacional es desfavorable, incluso en Centroamérica, para cualquier intento de revolución. Aquí, sigue Marcos, los otros responden:

> "No sé, nosotros no queremos saber lo que está pasando en el resto del mundo, nosotros nos estamos muriendo y hay que preguntarle a la gente. ¿No dicen que hay que hacer lo que el pueblo diga?" "Pues, sí." "Pues entonces pasemos a preguntar." Y a mí me ponen a preguntar en los poblados. Sí, yo pasé en la mayoría de los poblados a explicar. Les decía: "Así está la situación. Ésta es la situación de miseria, y todo eso. Ésa es la situación nacional, y ésa es la situación internacional. Todo está en contra de nosotros. ¿Qué vamos a hacer?" Se quedaban discutiendo, días, varios días, hasta que llegaba la votación y se hacía un acta que decía: "Tantos niños, tantos hombres, tantas mujeres, tantos que sí a la guerra, tantos que todavía no". Y así salió, por varias decenas de miles, que había que empezar la guerra en octubre de 1992, con los quinientos años.[105]

Ese 12 de octubre de 1992, según Marcos, todavía fueron a la manifestación a "dar el último cale de la lucha civil, pacífica". A continuación se celebraron asambleas en los poblados y, en un recuento hecho en noviembre de 1992, se ratificó la decisión de ir a la rebelión.

En enero de 1993 se formó el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) como mando superior del EZLN. Este Comité, cuyos integrantes tienen el grado de comandantes, decidió entonces "que es tiempo", dice Marcos, y encargó a éste el man-

[105] Ibid., pp. 140-41.

do militar.[106] No se han dado a conocer versiones fidedignas sobre el desarrollo de dicha reunión y cómo se alcanzó allí esa decisión.[107] La preparación para llevarla a la práctica se llevó todo el año 1993.

Esta reconstrucción de la secuencia previa a la rebelión en el interior de las comunidades está basada en la versión dada por el subcomandante Marcos y los zapatistas. Para corroborarla habrá que esperar o buscar otras fuentes, ante todo la memoria de los indígenas participantes. Sin embargo, la versión zapatista parece verosímil.

Primero, no ha sido desmentida por opuestas versiones oficiales, u otras, en cuanto a esta secuencia de discusión en las comunidades sobre la decisión de ir a la guerra.[108]

Segundo, la forma del proceso de toma de decisiones anterior a la insurrección corresponde, en efecto, a los modos de las comunidades agrarias ubicadas ante circunstancias parecidas, como lo corroboran la historia, la antropología, la narrativa y la experiencia. Uno de los estudios más finos de estos procesos de formación de las decisiones colectivas puede encontrarse en León Trotsky, *Historia de la revolución rusa.*

[106] Ibid., p. 141.

[107] Carlos Tello Díaz, op. cit., pp. 155-58, da una versión de la confrontación entre posiciones diferentes, en favor y en contra de ir a la guerra, que habría tenido lugar en esa reunión celebrada, dice Tello, "el 23 de enero de 1993 en la escuela del ejido Prado". Marcos habría estado entre los partidarios de la rebelión. No queda claro en el texto cuál es la fuente de dicha versión.

[108] Ibid., pp. 158-59, confirma la discusión en las comunidades pero difiere en las fechas: "A mediados de febrero, las actas –en favor y en contra– fueron elaboradas por las comunidades. El 25 de marzo tendría lugar la votación, el 'juramento', como dicen en la Selva" (p.158). La fuente de la información es incierta. Hay aquí una divergencia importante. Marcos ubica la discusión en las comunidades a partir de 1992 y la coloca dentro de una secuencia que incluye la movilización del 12 de octubre de ese año. La versión de Tello supone que se inicia en enero de 1993 en la dirección y sólo después llega a las comunidades: "Había dos grupos entre las bases del movimiento, que reflejaban a su manera las discrepancias en la dirección", dice (p. 159). Quién refleja a quién, dirección y movimiento, es una trillada cuestión y una reveladora opinión. La cuestión se puede resolver vez por vez aportando evidencias. La opinión implica visiones opuestas de las relaciones sociales, según diferentes premisas ontológicas y epistemológicas.

Tercero, está la prueba de la práctica durante los días de la insurrección y después de ella. En efecto, es difícil imaginar una movilización de miles, como en la toma de San Cristóbal, y los sucesivos movimientos, marchas, éxodos de pueblos enteros, sin una previa, consensada y convencida decisión colectiva sobre los alcances, las dificultades y las consecuencias del proceso desatado con la rebelión.

Por otra parte, la comparación entre declaraciones de Marcos hechas en momentos diferentes permite deducir esa verosimilitud. En su relato de los hechos, Marcos dice: 1) que las comunidades se orientaban hacia la rebelión desde 1992, presionadas por su propia situación y tal vez también por la larga espera; 2) que los dirigentes se resistían, preocupados por una situación internacional que ellos veían desfavorable mientras a las comunidades les era indiferente.

Esta divergencia entre las comunidades y los dirigentes del EZLN podría haber sido inventada o exagerada por Marcos para subrayar el carácter popular o democrático de las decisiones tomadas en un movimiento "desde abajo" o para contrarrestar las acusaciones policiales de que la rebelión era el simple producto de agitadores que "engañan" o "manipulan" a "las masas". Sin embargo, otra declaración de Marcos en un contexto diverso sirve para confirmar esa diferencia de percepción entre dirigentes y comunidades sobre las condiciones para la insurrección.

En su entrevista con Yvon Le Bot en septiembre de 1996, Marcos dice que en 1988 los dirigentes del EZLN no valoraron "la insurgencia cívica del cardenismo" y que sólo muchos años después midieron su magnitud y "qué impacto había tenido en la conciencia". Mientras tanto, entre 1988 y 1989 sus efectivos crecieron de menos de un centenar a unos 1 300.

Este crecimiento, como antes se ha visto, podría considerarse un síntoma de cómo se tradujeron en la práctica ese "impacto en la conciencia" entonces no registrado por la dirección del EZLN, así como el posterior desencanto electoral frente al fraude y a la represión contra los movimientos democráticos.

Existe en aquel momento una diferencia no explicitada de percepción entre las comunidades y los dirigentes acerca de la nueva

irrupción del cardenismo. Aquéllas la viven y la registran en su experiencia, en sus contactos familiares y sociales, en sus vidas cotidianas, en las formas específicas de su imaginario, aunque tal vez no la traduzcan en las palabras de la política. Éstos, como resulta natural dentro de sus ideas y necesario para su propia lucha, la perciben como un nuevo y previsible fracaso de las "vías electorales" que fortalece su convicción y su vocación: al cardenismo electoral seguirá el zapatismo insurreccional. En todo caso, el reforzamiento de sus filas entre 1988 y 1989 tendería a confirmar esta apreciación.

Aquí se cruzan dos modos diversos (no necesariamente contrarios) de percibir la crisis del Estado: el de la experiencia de las comunidades (y de la población en general) y el de los dirigentes y organizadores de la izquierda revolucionaria.

Los primeros ven en el cardenismo ante todo la insurgencia, la ruptura desde abajo con el régimen, no tanto las preocupaciones electorales o institucionales de sus dirigentes políticos. Esos indígenas están sintonizados con los modos y el universo mental de quienes en 1988 escribían cartas a Cárdenas amenazando con tomar las armas y de quienes en 1989 las tomaron en efecto para ocupar docenas de alcaldías después del fraude en las elecciones municipales de Michoacán.

Los segundos ven sobre todo los límites del movimiento cardenista. El encuadramiento de éste dentro de los marcos legales y electorales, para ellos inadmisible, les dificulta medir la magnitud de la fractura operada desde abajo en la comunidad estatal nacional tal como ésta se había constituido y consolidado a partir de los años cuarenta.

No son los mismos los canales por donde comunidades por un lado y dirigentes del EZLN (o, para el caso, de cualquier otra organización de izquierda) por el otro, reciben sus percepciones de la sociedad circundante, ni los filtros y las claves según las cuales las interpretan. Esa diferencia, invisible para todos en tiempos "normales" cuando la decisión capital –la insurrección– aún no está en juego, sale a luz en el momento de tomar esa decisión. Por eso, mientras unos ven en la desaparición de la Unión Soviética un factor negativo, los otros, ajenos a esa interpretación de un entor-

no por el cual no se sienten concernidos, valoran por otros medios, contra el arco de sus propias vidas, la maduración de las condiciones para la rebelión.

Es aquí donde la memoria de los viejos, parte indivisible del pensamiento colectivo, ocupa el lugar que para los cuadros políticos tienen las consideraciones teóricas o doctrinarias. Pero al fin y al cabo ¿no es la teoría una generalización de la experiencia y por lo tanto de la memoria? ¿Y no es entonces más confiable para fines prácticos una memoria antigua que una teoría apresurada?

Dicho lo anterior, debe registrarse que, hasta llegar a ese momento, para la dirección del EZLN no sólo era lógico sino también, en cierto modo, necesario en su propio y legítimo universo categorial mantener su visión del cardenismo, como modo de preservar y afirmar las convicciones y las formas organizativas que la llevaron en su momento a encabezar la rebelión. Y cuando el momento se acercó, la consulta, que en otro tipo de organizaciones no existe, parece haber sido el instrumento eficaz para corregir o equilibrar esas percepciones y poner en sintonía las visiones diferentes.

Sólo un trabajo directo de investigación entre los protagonistas y participantes del movimiento podrá dar cuenta prolija y precisa de estos procesos. Ese trabajo está por hacerse.

VII

El 1° de enero de 1994, como hemos visto, se produjo la rebelión. La primera respuesta fue una ofensiva del ejército federal contra los insurgentes y los poblados indígenas de la zona en rebeldía. Los muertos, heridos y desaparecidos fueron numerosos. El 10 de enero Patrocinio González Garrido fue sustituido en la Secretaría de Gobernación y el gobierno nombró a Manuel Camacho Solís como "comisionado de paz" para el conflicto de Chiapas. El 11 de enero de 1994, bajo la presión de grandes manifestaciones populares con la consigna de "Alto a la masacre", especialmente en la ciudad de México, el gobierno declaró el alto al fuego. El ejército detuvo su avance y puso cerco a la zona zapatista. El EZLN quedó en control de una porción del territorio de Chiapas. A mediados de febrero, con Samuel Ruiz, obispo de la diócesis de San Cristó-

bal, como mediador, se inició un Diálogo por la Paz y la Reconciliación entre la representación del gobierno federal y los representantes del EZLN en la catedral de San Cristóbal.

Hecho significativo, el gobierno nacional aceptó lo que otros no hubieran tolerado: entablar negociaciones públicas con un grupo de dirigentes de una fuerza armada con el rostro cubierto por pasamontañas. No importa que el gobierno pueda saber sin error sus identidades: armas y pasamontañas, son los símbolos lo que cuenta. La flexibilidad negociadora, junto a la capacidad represora, es consustancial a los modos de existencia del Estado mexicano.[109]

En los inicios del diálogo, el 1° de marzo, se presentó un pliego de demandas en nombre de "los pueblos indígenas del estado de Chiapas alzados en armas". Allí se exponían, para comenzar, las razones de la rebeldía. Explica el documento, escrito en el estilo de un antiguo memorial de agravios:

> Las razones y las causas de nuestro movimiento armado son que el gobierno nunca ha dado ninguna solución real a los siguientes problemas:
>
> 1. El hambre, la miseria y la marginación que hemos venido padeciendo desde siempre.
> 2. La carencia total de tierra donde trabajar para sobrevivir.
> 3. La represión, desalojo, encarcelamiento, torturas y asesinatos como respuesta del gobierno a las justas demandas de nuestros pueblos.
> 4. Las insoportables injusticias y violación de nuestros derechos humanos como indígenas y campesinos empobrecidos.
> 5. La explotación brutal que sufrimos en la venta de nuestros productos, en la jornada de trabajo y en la compra de mercancías de primera necesidad.
> 6. La falta de todos los servicios indispensables para la gran mayoría de la población indígena.

[109] Con innumerables vicisitudes, alternativas y suspensiones en su trascurso, a principios de 1997 tregua y diálogo seguían vigentes.

7. Las mentiras, engaños, promesas e imposiciones de los gobiernos desde hace más de sesenta años. La falta de libertad y democracia para decidir nuestros destinos.

8. Las leyes constitucionales no han sido cumplidas de parte de los que gobiernan el país; en cambio a nosotros los indígenas y campesinos nos hacen pagar hasta el más pequeño error y echan sobre nosotros todo el peso de una ley que nosotros no hicimos y que los que la hicieron son los primeros en violar.[110]

A continuación, el documento expone treinta y cuatro demandas, entre ellas: una elección nacional democrática; renuncia del presidente de la República; reconocimiento del EZLN como fuerza beligerante; autonomía política, económica y cultural para municipios y comunidades indígenas; elecciones en Chiapas; revisión del TLC; anulación de la reforma al artículo 27; hospitales y médicos en los municipios; derecho a la información y "una radiodifusora indígena [...] dirigida por indígenas y manejada por indígenas"; viviendas, luz, agua potable, caminos, drenaje, teléfonos, transporte; educación gratuita hasta la universidad; las lenguas de las etnias deben ser oficiales; respeto a la cultura y tradición indígenas y que la justicia sea administrada por los propios pueblos conforme a sus costumbres y tradiciones; trabajo; precio justo a los productos del campo y anulación de deudas; tiendas cooperativas; libertad de los presos políticos; retiro del ejército federal y de las policías; indemnización por los daños de los días de guerra; derogación del Código Penal del estado de Chiapas "porque no nos deja organizarnos más que con las armas, porque toda la lucha legal y pacífica la castigan y reprimen"; regreso a sus pueblos de los indígenas expulsados por los caciques; y un punto especial con doce demandas específicas de las "mujeres campesinas indígenas", entre ellas clínicas de parto, guarderías, alimento para los niños, cocinas y comedores colectivos, asesoría técnica para

[110] "Pliego de demandas, 1° de marzo de 1994", EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1, cit., pp. 178-85.

granjas familiares, talleres de artesanía, escuelas maternales y transportes.[111]

Casi tres años después, el comandante indígena David recibiría en su aldea de Oventic ("corazón digno de los indígenas zapatistas", dijo) a una delegación internacional del Consejo de Paz, guiada por el obispo Samuel Ruiz García. En su explicación del alzamiento, reiteraría sus causas:

> la injusticia, el hambre, la miseria, la marginación, la gran explotación, el sufrimiento, la muerte de nuestros pueblos indígenas de Chiapas y de México.

En cuanto a su génesis, diría:

> los indígenas nunca han vivido como seres humanos [...] pero llegó el momento en que los mismos pueblos indígenas comenzaron a tomar conciencia de su realidad por medio de su reflexión y el análisis, y también del estudio de la palabra de Dios, y así empezaron a despertarse.[112]

Dicho en otros términos, persistencia y resistencia.

No es propósito de este escrito relatar los acontecimientos posteriores al levantamiento y la tregua de enero de 1994. No tenemos todavía la necesaria diversidad de testimonios y de fuentes, en particular en lo que toca a la evolución del EZLN y a la vida cotidiana en sus territorios. Servirán en cambio los antecedentes aquí registrados para escudriñar en lo que sigue algunos de los múltiples significados de la rebelión chiapaneca.

VIII

La crisis de la comunidad estatal mexicana y la crisis de la modernización desde arriba pueden explicar el momento del *estallido*.

[111] Ibid., pp. 180-84.
[112] *La Jornada*, México, 21 de noviembre de 1996.

Pero no explican sus *modos*, que hay que rastrear en la historia, como hemos tratado de hacerlo. Ni explican tampoco su singular *recepción* en la sociedad mexicana, tanto urbana como campesina.

En los primeros días, los rebeldes suscitaron un creciente movimiento de apoyo y protección contra la ofensiva del ejército federal. Ningún partido político encabezó ese movimiento: fueron en un inicio grupos y organizaciones sociales. El primer partido en sumarse fue el Partido de la Revolución Democrática, con una extensa declaración del 5 de enero de 1994.[113]

El cierre informativo en toda la televisión y en la prensa subordinada al gobierno fue total. Lo rompieron algunos órganos de información, sobre todo el periódico nacional *La Jornada*, que de ahí en adelante no dejará de publicar todos los documentos y comunicados del EZLN, la revista nacional *Proceso*, el periódico nacional *El Financiero* y el periódico de San Cristóbal *El Tiempo*. No basta esto, sin embargo, para explicar los estados de ánimo y los movimientos de una sociedad, urbana sobre todo, que logró imponer la apertura de un diálogo de paz.

Por otra parte, los rebeldes se habían sublevado con un objetivo: desencadenar una guerra popular y derribar al gobierno federal. Así lo dicen, sin dejar dudas, sus primeros comunicados. Sucedió lo contrario: en lugar de avanzar sus tropas sobre México, al poco tiempo ambas partes abrieron negociaciones forzadas por las movilizaciones, por el año electoral, por la ya presente crisis del poder nacional, marcada por las divisiones en su interior, y finalmente por la imposibilidad de aplastar la rebelión con una ofensiva militar que daría por resultado cientos de poblados arrasados y un grupo inalcanzable de guerrilleros que, según las estimaciones de entonces del ejército mexicano, habría podido durar años operando en sus refugios de la selva.

El EZLN esperaba que, después de ellos, se iban a sublevar lo que sus documentos llaman "los sótanos" de la sociedad: los marginados, los más pobres, los excluidos, las decenas de millones de mexicanos –la mitad de la población total– que viven por debajo

[113] *La Jornada*, México, 6 de enero de 1994.

del índice oficial de pobreza o encerrados en los márgenes de la miseria extrema. Sin duda allí tuvieron simpatías. Pero quien se movilizó fue un sector intermedio: no sólo diversos movimientos sociales en el Distrito Federal, sino sobre todo la juventud urbana, en especial los estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma Metropolitana y otras instituciones educativas, quienes después organizarían un movimiento permanente de caravanas de apoyo hacia el territorio zapatista.

Como lo declararon tiempo después, esta convergencia inesperada de lo que ellos llaman la "sociedad civil" sorprendió a los dirigentes zapatistas y cambió sobre la marcha sus planes, sus objetivos y su estrategia. Esa sociedad no escuchó el llamado a la guerra. Respondió con su propio llamado a la tregua, a la paz y a la razón. Pero, al mismo tiempo, la rebelión fue *adoptada* y *protegida* por esa sociedad, como antes Marcos había sido adoptado por las comunidades indígenas.

Este escrito no se propuso explicar los orígenes ni la historia del EZLN. Tampoco su régimen interior ni las formas y los métodos de sus relaciones con las comunidades, que por ahora permanecen opacos a la observación exterior. Ni siquiera el número (variable) de comunidades indígenas chiapanecas adictas, neutrales o contrarias al movimiento zapatista, hecho observable y cuantificable pero no pertinente para nuestro objetivo.

Este escrito quiere, a esta altura, explicar las raíces y las razones de esa inesperada y sorprendente convergencia entre un movimiento que declara la guerra civil y una sociedad que la rechaza, pero lo protege y legitima en las maneras y los matices más diversos.

Es preciso remitirse a la larga duración histórica, antes que a la coyuntura política o a la crisis económica, para buscar explicación a este acontecimiento. Esa dimensión de la historia mexicana, no la economía ni la política, es la que puede dar cuenta de lo inesperado por todos: la rebelión indígena primero, la convergencia después, la negociación por fin. Para decirlo con palabras de Enrique Florescano:

> Al revés de la interpretación del pasado, que opera desde el presente, la historia real modela el presente desde

> atrás, con toda la fuerza multiforme y prodigiosa de la totalidad de lo histórico: volcando sobre el presente la carga múltiple de las sedimentaciones acaecidas, transmitiendo la herencia de las relaciones e interacciones del hombre con la naturaleza, prolongando fragmentos o estructuras completas de sistemas económicos y formas de organización social y política de otros tiempos, introduciendo en el presente las experiencias y conocimientos que de su obra ha ido acumulando el hombre en el pasado.[114]

Un denso y complejo conjunto de factores puede tomarse en cuenta para explicar cómo este efecto se haya operado ante la rebelión indígena de enero de 1994. Su enumeración no pretende ser exhaustiva.

1. En un gesto *simbólico* augural, la rebelión se inició con la entrada en San Cristóbal de Las Casas, la antigua Ciudad Real, de miles de indígenas en orden militar encabezados por cientos de hombres y mujeres uniformados, armados y encapuchados. La imagen trasmitió a todo el país, antes que cualquier proclama, que se trataba de una rebelión indígena. No era una guerrilla tradicional, no era un foco, no era siquiera un motín o un tumulto.

El poder de esa *imagen* golpeó con plena fuerza sobre la memoria histórica del país, la que se preserva en las familias o la que se estudia en las escuelas. Los indígenas, ésos sobre los cuales la sociedad urbana carga una antigua culpa inconfesada, se habían organizado y armas en mano se habían sublevado. La toma de San Cristóbal por un ejército indígena tocaba en algún punto de esa historia la ocupación de la ciudad de México por los ejércitos campesinos de Villa y Zapata en diciembre de 1914. De un solo golpe, la rebelión se había *legitimado* ante los mexicanos, en un país donde hasta la historia enseñada en las escuelas dice que la república se formó entre dos revoluciones de campesinos y de indios, la de Hidalgo y Morelos y la de Villa y Zapata.

[114] Enrique Florescano, "De la memoria del poder a la historia como explicación", en Carlos Pereyra et al., op. cit., pp. 91-127.

2. La rebelión se explicó a sí misma desde el primer momento también por la *palabra*. Desde el nombre mismo de "zapatismo", esa palabra invocó la historia nacional y se dirigió a la nación no en jerga política de partido sino en términos accesibles para todos. Su derecho a invocar el zapatismo –tantas otras veces invocado– lo radicó en un hecho, comunidades indígenas enteras que organizan un ejército, y lo trató de afirmar en muchos gestos: por ejemplo, dictar desde 1993 un cuerpo de "leyes revolucionarias" para sus territorios, como en Morelos lo había hecho el Ejército Libertador del Sur.[115] Nuevamente, el gesto, amarrado a una realidad y no tan sólo a un texto, se dirigió al presente y a la memoria mexicanos. Entre esas leyes, la más innovadora resultó ser la de las mujeres.[116]

3. Si la rebelión es legítima, el Estado no debe aplastarla, sino *negociar*. Con ese Estado no negocia quien tiene derecho, sino quien además tiene la *fuerza* para hacer valer ese *derecho*. También estas ideas están arraigadas en la cultura que es sustento de la comunidad estatal mexicana, sobre todo desde la revolución de 1910 y su secuela, las reformas cardenistas. Por supuesto, no garantizan que una rebelión no será reprimida, llegado el caso con ferocidad, como tantas veces ocurrió antes y después. Permiten en cambio al Estado, cuando hechos o conveniencias lo obligan, *negociar sin perder*

[115] Ley de impuestos de guerra, ley de derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, ley de derechos y obligaciones de las fuerzas armadas revolucionarias, ley agraria revolucionaria, ley de reforma urbana, ley del trabajo, ley de industria y comercio, ley de seguridad social, ley de justicia y en especial ley revolucionaria de mujeres. Ésta establece, entre otros derechos de las mujeres, los de "decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar", "elegir su pareja y no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio" y "ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias". EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1, cit., pp. 36-48.

[116] Según Marcos, la aprobación de esta ley en las comunidades, en 1993, encontró la oposición o la resistencia de los hombres, también en la dirección del movimiento, y la actitud de oficiales mujeres del EZLN (Susana, Ana María, Ramona, son las que menciona) fue determinante para que las mujeres lograran hacerla aprobar, traducirla a las lenguas indígenas y difundirla. Marcos califica estos hechos como una "revolución" dentro del EZLN, Yvon Le Bot, op. cit. Guiomar Rovira, op. cit., pp. 110-15, registra entrevistas y relatos de la mayor Ana María, la capitana Maribel y el subcomandante Marcos sobre la gestación y la aprobación de la ley de mujeres.

la cara, requisito ineludible para que una negociación sea aceptada por ambas partes. Esto lo sabe la opinión pública cuando demanda tregua y negociación.

Como la misma experiencia histórica enseña a ambas partes, toda negociación es también desgaste de las fuerzas en presencia. Si el proceso de negociación significa la desmovilización, es el partido del orden quien desgasta y subordina al otro. Si en cambio sucede lo contrario, el partido de la rebelión puede esperar desgaste y crisis en el otro. El general Álvaro Obregón es el patriarca mexicano de esta sabiduría.

4. Las demandas de la rebelión, sus once puntos iniciales, no proponían la subversión del Estado mexicano, sino la sustitución del régimen político existente y de su política económica. Los rebeldes declaraban el propósito de *restablecer la Constitución,* no de subvertirla. Se colocaban dentro de la ley, no fuera de ella. Evidentemente, dado el anómalo entrelazamiento entre Estado y régimen político condensado en la existencia de un partido de Estado irremovible del poder por elecciones, esas demandas eran inaceptables. En los hechos, empero, que no en el derecho. En todo caso, en sus términos más generales no desbordaban los márgenes de un *Welfare State,* con un régimen electoral democrático y un sistema de justicia independiente y confiable.

La centralidad de la Constitución en el discurso de las comunidades rebeldes dice mucho sobre el tejido histórico de esa comunidad estatal en la cual aquéllas están reclamando el ingreso con plenos derechos como indígenas. Todos los que antes entraron no lo hicieron pidiendo permiso sino derribando las puertas, en la revolución de 1910 o en el cardenismo. El conjunto de las exigencias indígenas, después de larga negociación, también termina por girar en torno a un eje constitucional: la modificación de los artículos 4°, 27, 41 y 115 de la Constitución de la República.[117]

[117] Luis Hernández Navarro, "Indígenas: derechos pendientes", *La Jornada,* México, 26 de noviembre de 1996, y "Nuevo tratado para indios insumisos", *La Jornada,* México, 12 de noviembre de 1996. Véase los Acuerdos de San Andrés, febrero de 1996, firmados por los representantes del gobierno federal y del EZLN, y el proyecto de ley de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), basado en dichos acuerdos.

5. La rebelión del EZLN ha suscitado en México un *movimiento indígena independiente* del gobierno, concretado en octubre de 1996 en un Congreso Nacional Indígena. Originó también un debate nacional sin precedentes sobre la cuestión indígena, en especial sobre cultura y autonomía, estimulado por las mesas de discusión en Chiapas con participantes de diversa proveniencia en el marco de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno. Es también novedad en la diversificación y la democratización de la cultura política mexicana.

En la composición indígena de su comandancia, en las vestimentas de sus jefes militares en las negociaciones, en sus ceremonias, en sus textos, en el uso constante de símbolos y significados, en sus referencias al tiempo, a la naturaleza y a los seres humanos, los rebeldes recuerdan y destacan sin cesar *la identidad, la historia y la cultura indígenas.*[118]

6. El zapatismo primero, el movimiento indígena sucesivo después, llevan la disputa al terreno de la *identidad nacional*, en un tiempo en que la noción ha sido otra vez puesta en debate por la globalización de la economía, el ingreso al NAFTA y la nueva integración con las inversiones y la economía de Estados Unidos. Desde el inicio disputa al gobierno federal los símbolos de la nación, la bandera, la historia. La Declaración de la Selva Lacandona, dirigida "al pueblo de México" y escrita en un estilo que no parece ser el de Marcos, desde sus primeras palabras se coloca frente al Estado nacional en ese terreno primigenio:

> Somos producto de quinientos años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las

[118] Luis Hernández Navarro, "El resplandor", *La Jornada,* México, 3 de diciembre de 1996, escribe: "Las reformas indígenas [a la Constitución] apuntan a una nueva forma de construir la nación mexicana al reconocer como principio constitutivo de ésta también a los pueblos indios".

> leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros hoy decimos: ¡Basta![119]

Este "desafiar-desde-un-antes" al Estado que los excluyó, este negar su legitimidad según una "legitimidad-antes" (a la cual ese Estado no puede desconocer puesto que entre sus mitos fundadores incluye a los ancestros indígenas) y, sobre todo, el haberlo hecho desde el valor simbólico de esos atributos estatales que son un territorio, una legalidad y un ejército organizado colocaron desde el inicio a la defensiva a los argumentos contrarios.

7. La *comunicación* de los rebeldes con la sociedad se vuelve fluida, por un lado, por la existencia previa de una prensa democrática independiente que rompe el monopolio estatal de la información televisiva; por el otro, por la novedad del lenguaje y de los símbolos utilizados por la rebelión en sus comunicados.

Este manejo sumamente moderno de la *comunicación* tanto en su sustancia (texto e imagen) como en sus vectores (prensa, video, Internet) toma por sorpresa a los órganos de seguridad del Estado, que confiesan no haber estado preparados para este tipo de ofensiva diferente de la militar y de la propaganda tradicional de las izquierdas.

El EZLN inaugura una disputa por el discurso, dentro del discurso y por medio de él.

[119] "Declaración de la Selva Lacandona, 2 de enero de 1994", EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1, cit., pp. 33-5.

En su lenguaje combinado de imágenes modernas y símbolos antiguos, la rebelión no propone un regreso al pasado remoto o cercano. Sugiere la posibilidad de una *modernidad compartida*, que no destruya esa historia y a sus portadores, sino que los integre en una realidad donde no haya excluidos. Esta idea de modernidad es un tema fuerte que se enlaza con las discusiones sobre cultura y comunidad en curso entre intelectuales, escritores y sectores diversos dentro y fuera de México. A ella habría que asignar una parte de la resonancia internacional de este movimiento.

Es cierto: en esta mezcla singular de mitos antiguos, comunidades movilizadas, ejército clandestino, golpes de escena, recursos literarios e iniciativas políticas, tiene una importancia propia la figura del jefe militar de la rebelión, el subcomandante Marcos. Pero sería éste tema de otro estudio, que no debe llevar a oscurecer, como ha podido ocurrir, la *sustancia material, humana e histórica* de esa rebelión: las *comunidades indígenas* y la *jefatura indígena* del movimiento, sin las cuales aquella combinación sería imposible. El mérito de Marcos, si alguno se le quiere asignar, sería entonces el haber sabido, primero, comprender y asimilar esa sustancia, y después, ser el mediador o el vector para trasmitir su imagen a la sociedad urbana.

A principios de los años ochenta, Rafael Sebastián Guillén Vicente, un estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a quien corresponde, según el gobierno mexicano, la identidad anterior del subcomandante Marcos, anotó como inicio de su tesis de licenciatura una cita de *El orden del discurso*, de Michel Foucault:

> El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio del cual se lucha.[120]

[120] Rafael Sebastián Guillén Vicente, *Filosofía y educación: prácticas discursivas-prácticas ideológicas. (Sujeto y cambio históricos en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México)*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1980 (no publicada).

La disputa de la rebelión indígena con el Estado nacional se inició con la ocupación de un *espacio físico.* Terminó creciendo en una disputa de múltiples espacios: espacios *políticos,* espacios *simbólicos,* espacios *discursivos,* dentro y fuera del territorio mexicano.

Singular visión la de aquel estudiante.

El espejo de obsidiana

I

Para explicarnos el encuentro entre la rebelión de las comunidades indígenas y la sociedad mexicana hemos buscado cuáles han sido sus *raíces comunes* en la historia y cuáles pueden ser las *razones compartidas* en el presente.

Hemos tratado de precisar quién habla desde la rebelión: las comunidades indígenas. Las preguntas ahora son desde dónde habla, a quién habla y de qué habla esa rebelión.

Existe una dimensión más amplia en la repercusión inesperada de este movimiento, la que podríamos llamar la dimensión cultural.

La rebelión indígena ha tocado la crisis de la comunidad estatal mexicana. Pero al mismo tiempo ha tocado una fibra más universal: la crisis de los valores y de la racionalidad de la modernidad que ese Estado invoca. En este sentido, ha tocado un punto que se ubica en la intersección entre esa comunidad estatal en crisis y su construcción cultural histórica.

Una precisión previa: utilizamos aquí el término cultura como el contexto dentro del cual los seres humanos dan un *significado* a sus acciones y experiencias y dan un *sentido* a sus vidas.[121] El concepto de cultura, sin embargo, no alude sólo a significado en tanto experiencia subjetiva. Incluye la *actividad práctica* (acciones y experiencias) en la cual se constituyen y se modifican significado y sentido. En este concepto, la cultura puede también ser vista como una fuerza material presente en la sociedad.[122]

[121] John Tomlinson, *Cultural Imperialism. A Critical Introduction*, Pinter, Londres, 1991, p. 7.

[122] William Roseberry, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1989, p. 195.

Si esto es así, la conformación en la historia de una comunidad estatal (mexicana u otra) es también una construcción cultural. Philip Corrigan y Derek Sayer proponen la imagen de ese proceso como "un gran arco" construido en siglos a través de la interacción ininterrumpida entre conflicto y consenso. La moderna civilización capitalista, dicen, es también una revolución cultural, "tanto en la forma de dar sentido al mundo como en el modo de producir y de intercambiar los bienes".[123]

La conformación de la moderna comunidad estatal es el resultado de esa revolución prolongada. Esta conformación se constituye en una relación de dominación/subordinación entre la comunidad superior (dominadores, *rulers*) y la comunidad inferior (dominados, *ruled*). Pero esa relación no es una díada, como sugerirían sus dos términos, sino una tríada. Dominación y subordinación son, por ambas partes, relaciones activas. Entre las dos, para moldear a la una y a la otra, se interpone y existe un tercer término: *resistencia*, la parte activa por excelencia, las más de las veces invisible, de la relación en su conjunto.

La resistencia, por supuesto, tiene lugar dentro de la hegemonía ideal y cultural que la dominación establece sobre los dominados. La resistencia no es una actividad que tiene lugar fuera de una hegemonía dada, sino dentro de ella, e influye también así sobre la forma que aquélla toma.[124] Por eso mismo, puede y suele dar mayores o menores, visibles o sutiles desplazamientos de significado en el interior de la cultura hegemónica, en la cual dominadores y dominados tienen sus propios discursos y guiones ocultos.[125]

Desde la dominación es definida la cultura común compartida por la comunidad estatal histórica. *Definir* es su necesidad y su prerrogativa como dominación. Definir es un atributo de la hege-

[123] Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Londres, 1985, introducción, pp. 1-13.

[124] Véase, sobre el tema, William Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention", y Derek Sayer, "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on Hegemony", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps), op. cit., pp. 355-66 y 367-77.

[125] James C. Scott, *Domination and the Arts...*, cit., introducción.

monía, aunque ésta no pueda ignorar –por eso es hegemonía– las presiones y culturas contrahegemónicas.[126]

La comunidad estatal mexicana, definida por su Estado, no las ignora: las integra y, en el mismo movimiento, las niega o las trivializa. Es la forma de existencia y reproducción de esa hegemonía, donde la ideología de la revolución mexicana es la respuesta y el antídoto para la cultura de la rebelión. Aun cuando, una vez más, esa ideología trivializa, pero no puede deslegitimar en principio la rebelión. Es su fuerza en tiempos de paz, su falla en tiempos de conflicto. Es, finalmente, el sustento ideológico de su arte de la negociación.

En ese contexto, las culturas de oposición son clasificadas como epifenómenos o curiosidades dentro de la idea dominante de una "cultura nacional" no muy bien definida. Como observan Corrigan y Sayer, cuando no son marcadas como peligrosas para la "salud social", se las ubica como locales, arcaicas, anticuadas, vernaculares, resabios o rezagos que la "modernidad" (o el "progreso", en la versión positivista o stalinista) disipará: "objetos, cuando más, para el paternalismo y la nostalgia".[127]

Corrigan y Sayer señalan cómo en esa definición de significados por el Estado está inscrita una regulación de las relaciones de la comunidad:

> Llamamos a esto *regulación moral*: un proyecto para normalizar, volver natural, dar por descontado, en una palabra considerar "obvio", aquello que en realidad son premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social. La regulación moral es coextensa con la formación del Estado, y las formas estatales están siempre animadas y legitimadas

[126] Véase Philip Corrigan y Derek Sayer, op. cit., p. 6: "... las 'mismas' representaciones unificadoras desde la perspectiva del 'Estado' pueden muy bien ser entendidas de manera diferente desde 'abajo'. Los ejemplos que encontraremos incluyen nociones como 'inglés', 'libertades' o 'democracia', o protestantismo, todas las cuales son lugares de lucha social prolongada acerca de qué significan y para quién".

[127] Ibid., pp. 6-7.

> por un particular *ethos* moral. Centralmente, las agencias estatales tratan de dar una expresión unitaria y unificadora a lo que en realidad son experiencias históricas multifacéticas y diferenciales de grupos dentro de la sociedad, negando su particularidad. La realidad es que la sociedad burguesa es sistemáticamente desigual y está estructurada según líneas de clase, género, etnicidad, edad, religión, ocupación, localidad. Los Estados actúan para borrar el reconocimiento y la expresión de estas diferencias [...] Las representaciones colectivas [...] son a la vez descriptivas y morales. Típicamente, ellas presentan órdenes morales particulares como descripción [...] Por lo tanto, la disciplina moral llevada a efecto por la formación estatal no tiene que ver, neutralmente, con "integrar la sociedad". Tiene que ver con la imposición del mando.[128]

La particularidad del discurso zapatista es que pone en cuestión *disciplina moral* y *definiciones* desde otra ética y otras definiciones basadas en unas sociedades no "anteriores" o pasadas, sino actualmente vivientes dentro del territorio mexicano. A partir de esa existencia, no proponen el regreso a ningún pasado sino que abren la disputa sobre el contenido y la definición de esta modernidad presente en la cual ellas también existen.

Desde esa posición, las comunidades indígenas no aceptan asumirse como el pasado de la sociedad mexicana presente, o a ésta como el porvenir hacia el cual ellas tienden, sino como otras, diferentes, con sus propios modos de definir el mundo y la sociedad. Esta posición entra por fuerza en conflicto con la presentación por el Estado del orden moral propio de la dominación como si fuera una simple descripción de lo que es.

Cuestionado el orden, quedan cuestionados disciplina y mando, atributos constitutivos de una comunidad estatal nacional. Este cuestionamiento sobreviene cuando en la comunidad estatal existe ya una crisis en la relación de mando-obediencia. No es esta

[128] Ibid., p. 4.

crisis la que engendra el cuestionamiento pero, al sobrevenir éste, la crisis lo legitima. Y, sobre todo, le abre un ancho espacio antes inexistente para manifestarse y explayarse. Viene entonces el cuestionamiento indígena a potenciar aquella crisis.

En las negociaciones entre gobierno y EZLN se presentaron esos antagonismos bajo formas en apariencia ajenas a la materia del debate. Las discusiones acerca de la definición de la *dignidad* o del concepto del *tiempo* (y la insistencia en el "tiempo indígena" o el "tiempo suroriental") tienen la misma raíz. Lejos están de ser triviales, anecdóticas o tácticas. Tienen que ver con la cuestión de *quién define* y *para quién define* conceptos universales que hacen a la esencia del ser humano y de su relación con la naturaleza.

Las ideas que al respecto exponen los jefes indígenas no son una creación del espíritu, sino frutos lejanos vivos todavía de lo que Guillermo Bonfil denominó "una civilización negada", pero no borrada.[129] No se trata, por supuesto, de idealizar o juzgar esa civilización. Simplemente se trata de percibir la persistencia de sus huellas en almas por generaciones educadas o subordinadas a la ideología y las representaciones religiosas de la cultura dominante, dentro de las cuales, vez tras vez, reaparecen inopinadamente esas huellas tenaces.

Esta rebelión presenta una novedad en la cultura política mexicana, formada en la disputa criolla y mestiza entre conservadores y liberales de la cual los indígenas estaban excluidos como tales. En la rebelión, éstos reclaman el derecho a ser *ciudadanos* (lo cual supone igualdad republicana en una sola identidad colectiva) y al mismo tiempo ser *diversos* (lo cual supone pluralidad de identidades colectivas dentro de la igualdad republicana). Reclaman y defienden la existencia y el reconocimiento de la diversidad y la contigüidad de lenguas con derechos iguales. Con cada idioma que desaparece en la integración lingüística forzada muere un mundo de memorias, representaciones, razones y sentimientos y nuestro patrimonio se empobrece. Los indígenas quieren conservar los suyos y hablar español.

[129] Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1990.

Este derecho a la pluralidad lo subrayan, como se ha visto, en vestimentas, símbolos, gestos, discursos, modos de dirigirse al poder y a la sociedad, no construidos en negación de esa sociedad (como los símbolos y discursos anarquistas, socialistas o comunistas), sino invocando la propia persistencia desde *un tiempo anterior* a esa sociedad; un tiempo que ha llegado hasta hoy *atravesando* el tiempo de esa sociedad que a ellos los negaba; un tiempo que ellos *no contraponen* a este tiempo para sustituirlo, pero que se niegan a que sea borrado y desaparezca de este mundo.[130]

El derecho a nombrar, a ordenar y a definir: ése es el fondo último donde está fincada la disputa. Implica una dimensión *ética*, una dimensión *crítica* y una dimensión de *modos de conocimiento*. Implica verbalizar –y organizar– la oposición y la resistencia al modo de dominación existente, no solamente a su régimen político. Y hacerlo no tanto desde la teoría cuanto desde una *práctica social* que quiere asumirse diferente, pese a que se formula en los términos de la hegemonía estatal dominante: nación, bandera, democracia, Constitución.

Pero una vez más: los términos en que se formula obedecen a que éstos son compartidos, con sentidos diversos, por ambas partes. En esto consiste una ideología dominante como sustento de una hegemonía. Este lenguaje común, a reserva de sus diferentes cargas de significado para cada parte, es al mismo tiempo el vehículo del diálogo.

En su esencia, no es esto nuevo. Lo es en cambio el cruce entre la novedad de la forma y la antigüedad de las raíces. Lo dicen

[130] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, cit., prefacio, p. XXIX, señala esta fuente de escándalo: "En un medio dominado por los actuales (sincrónicos) análisis estructural-funcionalistas –que, al rechazar la especulación sobre los 'orígenes', excluyen al mismo tiempo la historia– la reintroducción de estados pasados en cualquiera de sus formas debe de haber parecido una 'mezcla' de dos cosas que deberían haberse mantenido separadas". Y unas líneas antes: "Cuando, por casualidad, la discusión de estas cuestiones con los empiricistas no se pierde en minucias sino que se profundiza, es posible percibir la diferencia esencial entre el estudio de hombres pensantes y actuantes y el estudio de conductas, como se haría con insectos, salpicado ocasionalmente con representaciones indígenas más o menos epifenoménicas".

Corrigan y Sayer en un pasaje de pertinencia singular para este tema:

> La formación del Estado es algo que siempre ha sido cuestionado por aquellos a quienes quiere regular y gobernar. Es su resistencia, ante todo y sobre todo, lo que vuelve visibles las condiciones y los límites de la civilización burguesa, la particularidad y la fragilidad de sus formas sociales en apariencia neutrales y atemporales. Esto se aplica tanto a "el Estado" –esa forma de formas, la (falsa) representación colectiva específica de las sociedades capitalistas– como a otras formas. *Esa crítica práctica es una forma de conocimiento y, como todo conocimiento, es inseparable de sus formas de producción (¿de dónde se deriva?) y presentación (¿quién dijo y mostró?).* Es también, profundamente, una *crítica moral*: lo que esas luchas muestran una y otra vez son los modos precisos en los cuales las formas sociales reguladas de la civilización burguesa efectúan restricciones reales, dolorosas, dañinas sobre las capacidades humanas. Ese "conocimiento general" –desarmado por las disciplinas legítimas, negado por las formas curriculares, diluido al serle negado reconocimiento académico, disipado como "ejemplos empíricos" en una miriada de tesis doctorales– es el "terreno clásico" tanto para una comprensión de la civilización burguesa que no se limite a repetir como loro sus "estimuladas" autoimágenes, como para cualquier trasformación social realizable o deseable.[131]

Hemos tratado de dilucidar desde dónde habla la rebelión de los indígenas zapatistas. Podemos entrar ahora a considerar de qué habla y a quién está hablando.

[131] Philip Corrigan y Derek Sayer, op. cit., pp. 8-9.

II

Las sociedades basadas en las relaciones de dependencia personal –es decir, todas las sociedades previas a la sociedad moderna– se piensan a sí mismas como parte del orden natural. En su imaginario, sus relaciones reproducen los principios del mundo y de la vida. El orden de lo sagrado y los dioses están allí, así sean los Santos Apóstoles o las Cruces Parlantes o los Señores de la Noche.

La modernidad se concibe a sí misma como un corte radical con ese orden. Sus rasgos definitorios son el desencantamiento, la cuantificación, la mecanización del mundo, la abstracción racionalista y la disolución de los lazos sociales comunitarios.[132]

La sociedad moderna se pretende racional o aspira a serlo. La razón sería la norma de un orden humano autónomo diferente del orden natural. El individuo es la medida y de él se deduce ese orden humano. En este modo de imaginar la sociedad y el mundo, la historia pasada no sería sino un largo preludio que conduce a este orden o, en otras palabras, al mundo moderno de los intercambios mercantiles y de las relaciones universales entre cosas como sustancia de las relaciones y los intercambios entre seres humanos.

Louis Dumont afirma, en cambio, que no hay aquí una contraposición entre "racionalidad" e "irracionalidad" o una sucesión en la cual aquélla ocupa paulatinamente el lugar de ésta. Se trata, dice, de la confrontación o la superposición de dos racionalidades diferentes, de dos modos diversos de dar cuenta de la sociedad y su mundo:

> Al contrario de las sociedades que se creían a sí mismas naturales, he aquí la sociedad que quiere ser racional. Mientras la "sociedad natural" era jerarquizada, encontraba su racionalidad en ubicarse como un todo dentro de una totalidad más vasta, y no tenía conciencia del "individuo", la sociedad "racional", por otro lado, al re-

[132] Michael Löwy y Robert Saury, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité,* Payot, París, 1992, pp. 46-64.

> conocer sólo al individuo, es decir, al ver la universalidad, o la razón, sólo en el hombre particular, se coloca bajo la norma de la igualdad y no tiene conciencia de sí misma como una totalidad jerárquica.[133]

Aquellas sociedades no dan origen al individuo y no pueden percibirlo en su interior. Ésta sólo reconoce al individuo sujeto de razón. Esta antigua querella estaba inscrita en el lenguaje de la Nueva España: "gentes de razón" y "naturales", se decía, se dice todavía hoy en la provincia de Chiapas. Pero la sociedad moderna es a su vez incapaz de percibir las nuevas jerarquías surgidas de su seno. Cuanto más, las supone "rezagos" del pasado, sin reconocer el violento orden jerárquico escondido entre el dinero y el poder.

La sociedad moderna es capaz de ver el carácter imaginario que gobierna los significados sociales en las culturas llamadas "tradicionales", en sus creencias o religiones. Pero, asumiendo para sí una racionalidad total, tiende a ignorar o a negar el poderoso núcleo imaginario de su propia cultura.[134]

En la vida de nuestros días, ambas visiones del mundo no son sucesivas, sino contemporáneas. Las sociedades "tradicionales", entrecruzadas y atravesadas por las relaciones del mundo moderno, siguen presentes en toda la superficie del planeta. En todas las comunidades nacionales existentes, con la posible excepción de Estados Unidos, este cruce da un *híbrido* de matices en cada caso diferentes: en la India es un modo, en México y Mesoamérica otro, en China otro más, en Europa occidental otro más todavía, pues aquí los grandes abuelos campesinos están casi en silencio pero siguen hablando, al parecer, en la materia de que están hechos los sueños de cada individuo solitario y en el sabor diverso de los quesos de cada rincón de Francia y de los vinos de cada pueblo de Italia.

Si esto es así, no es posible pensar la globalización de las comunicaciones y los intercambios como un proceso lineal y sucesivo. Se presenta más bien como una realidad arborescente, en la cual

133 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*..., cit., p. 261.
134 Cornelius Castoriadis, op. cit.

la hibridación entre ambos mundos se prosigue sin límite y sin pausa.

El mundo moderno subvierte y desintegra las sociedades tradicionales. Pero, al hacerlo, también las incorpora en su interior, recibe sin saberlo su crítica práctica y silenciosa y esa presencia altera su modo de existir. Combate, conflicto y sufrimiento presiden este proceso ciego, desigual y hoy universal. Pero no diferente tuvo que ser la absorción por el mundo romano de las civilizaciones y las religiones de Oriente, ajenas a la meridiana precisión racional de su ley, entre ellas esa extraña secta judía del rabí Jesucristo que desde aquel Oriente ha logrado llegar cruzando los milenios hasta la provincia de Chiapas y su diócesis de San Cristóbal.

Lo que de todo esto resulte será, por eso mismo, ignoto e imprevisto.

Esta *totalidad obligada de la dimensión moderna,* visible para todos en lo que toca a las relaciones económicas, parece resultar invisible en sus dimensiones cultural e imaginaria, en especial para quienes la consideran desde los países con más denso tejido capitalista en sus intercambios y sus instituciones.

Esa mirada tiende a ver la dimensión de la modernidad país por país o región por región, como si fuera un destino o una meta a la cual cada uno de los demás debe acceder y no una *realidad global* con la cual, como en la economía, todos deben hacer las cuentas y tomarla tal cual es: híbrida, cambiante, confusa y turbulenta. ¿Qué, si no modernidad en las culturas, son las grandes migraciones desde los países pobres hacia Europa y Estados Unidos en busca de la utopía que esa modernidad ha postulado?[135]

Del mismo modo, puesta en movimiento o despertada por sucesos que desbordan los marcos de la "modernidad nacional" (expresión contradictoria en sus términos), en determinados momentos la "sed de comunidad", o la nostalgia de la "comunidad" como diferente de la "sociedad" –aunque no aspire a sustituir a ésta, sino a contaminarla–, hace su aparición en lugares imprevistos y sin aviso previo.

[135] Adolfo Gilly, "Por una utopía cruel dejamos nuestras casas", *Nexos,* n. 225, México, septiembre de 1996, pp. 51-7.

A esto se le puede llamar la presencia invisible del mundo encantado por dentro, por debajo y a través de la modernidad globalizada.

México, desde su origen en la Conquista, es el vivero de una cultura híbrida en la cual a cada momento de su historia ambos mundos se entrecruzan y se confunden en formas y combinaciones diferentes. Sobre esta fractura está construida la obra de Octavio Paz y es tal vez ella el manantial primero de su poesía, "liana que cuelga del cantil del vértigo, escritura de fuego sobre el jade". A esa misma línea de fractura aludía André Breton cuando llamó a México "tierra de elección del surrealismo", ese movimiento de la modernidad que se propuso al mismo tiempo criticarla, ir más allá y reencantar el mundo.

Colocado el extraño país en la frontera con Estados Unidos, tierra de elección de la moderna razón instrumental materializada en la omnipresencia y la trasparencia de los intercambios mercantiles, y viviendo bajo su influencia permanente, más complejo todavía se vuelve ese proceso mexicano.[136] México es el moderno país occidental de cien millones de habitantes, mayoritariamente urbano y educado –Monterrey, Guadalajara, ciudad de México, Tijuana–, donde detrás de cada árbol, un poco más allá de cada monte –ahí nomás, traslomita–, en la iglesia de cada pueblo o cada barrio, en las fiestas de sus santos o en los días de sus Muertos Chiquitos y sus Muertos Grandes, se encuentra todavía el mundo encantado.

No era esto visible en el bagaje teórico y político inicial del EZLN. Pero por razón y por elección, al volverse india su voz se puso a hablar desde atrás, desde ese mundo y, a veces, con las palabras de ese mundo:

> En nuestro corazón había tanto dolor, tanta era nuestra muerte y pena, que no cabía ya, hermanos, en este mundo que nuestros abuelos nos dieron para seguir viviendo

[136] Sobre los modos múltiples en que Estados Unidos influye e "interviene" en México, véase John Coatsworth, "Comment on 'The United States and the Mexican Peasantry'", en Daniel Nugent (comp.), *Rural Revolt in Mexico...*, cit., pp. 61-8.

> y luchando. Tan grande era el dolor y la pena que no cabía ya en el corazón de unos cuantos, y se fue desbordando y se fueron llenando otros corazones de dolor y de pena, y se llenaron los corazones de los más viejos y sabios de nuestros pueblos, y se llenaron los corazones de hombres y mujeres jóvenes, valientes todos ellos, y se llenaron los corazones de los niños, hasta de los más pequeños, y se llenaron de pena y dolor los corazones de animales y plantas, se llenó el corazón de las piedras, y todo nuestro mundo se llenó de pena y dolor, y tenían pena y dolor el viento y el sol, y la tierra tenía pena y dolor. Todo era pena y dolor, todo era silencio.[137]

Sería erróneo atribuir este estilo de decir a la formación literaria de Marcos, sin ver que el texto, lo mismo que tantos otros, va dirigido en primer lugar a las comunidades indígenas y será juzgado por ellas en sus propios términos culturales y políticos.

Este documento es una carta al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena, del estado de Guerrero, y su lenguaje alude a un antiguo modo de nombrar el mundo:

> Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía,

[137] "Carta al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena, A. C., 1° de febrero de 1994", EZLN. *Documentos y comunicados,* vol. 1, cit., pp. 118-20.

> y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron, otra vez, a la dignidad y a la lucha.

La voz continúa hablando entre la religión y el mito, el agravio y el orgullo, el ruego y la comunión ("no nos abandonen hermanos, tomen nuestra sangre de alimento"):

> Dejamos atrás nuestras tierras, nuestras casas están lejos, dejamos todo todos, nos quitamos la piel para vestirnos de guerra y muerte, para vivir morimos. Nada para nosotros, para todos todo, lo que es nuestro de por sí y de nuestros hijos. Todo dejamos todos nosotros.
>
> Ahora nos quieren dejar solos hermanos, quieren que nuestra muerte sea inútil, quieren que nuestra sangre sea olvidada entre las piedras y el estiércol, quieren que nuestra voz se apague, quieren que nuestro paso se vuelva otra vez lejano.
>
> No nos abandonen hermanos, tomen nuestra sangre de alimento, llenen su corazón de ustedes y de todos los hombres buenos de estas tierras, indígenas y no indígenas, hombres y mujeres, ancianos y niños. No nos dejen solos. Que no todo sea en vano.
>
> Que la voz de la sangre que nos unió cuando la tierra y los cielos no eran propiedad de grandes señores nos llame otra vez, que nuestros corazones junten sus pasos, que los poderosos tiemblen, que se alegre su corazón del pequeño y miserable, que tengan vida los muertos de siempre.
>
> No nos abandonen, no nos dejen morir solos, no dejen nuestra lucha en el vacío de los grandes señores.
>
> Hermanos, que nuestro camino sea el mismo para todos: libertad, democracia, justicia.

Si he citado por extenso, es porque la evidencia está en el texto. Podrían multiplicarse los ejemplos. Ese discurso habla desde el imaginario y los valores del mundo encantado. Este mundo se

prolonga y se reitera en los gestos y los símbolos: enmascarados, guerreros, nieblas, selva, silencios, historias de la noche y ceremonias nocturnas.

III

El discurso de la rebelión indígena tiene destinatarios precisos: en primer lugar, las propias comunidades, que en él requieren reconocerse y de él nutrir su propia discusión; luego, la sociedad mexicana, donde encontró resonancias inesperadas; en tercer lugar, el gobierno y las instituciones del Estado; finalmente, el mundo exterior. Sus variaciones y sus emisores (el Comité Clandestino Revolucionario Indígena o el subcomandante Marcos) se ajustan de vez en vez a cada uno de ellos o a todos a un tiempo.

El lenguaje es de sarcasmo e insolencia cuando es el subcomandante Marcos quien se dirige al gobierno, como para marcar la línea divisoria. El sarcasmo hacia los de arriba siempre forma parte de la ética de ruptura de una rebelión.

El lenguaje en cambio es personal, incluso coloquial, en cartas y relatos de Marcos. De estirpe romántica es su imaginería (noche, luna, agua, muerte, tormenta, fuego, oscuridad, amanecer). Podría este estilo ubicarse dentro de lo que Michael Löwy llama "modernismo romántico", concebido como una crítica desde el presente no a la modernidad como tal sino al "modernismo *social*", a la modernización en tanto disolvente de los valores humanos y los lazos sociales no cuantificables en dinero.

Más llamativos resultan estos rasgos románticos si se piensa que la formación original del pensamiento político y filosófico de Marcos, como puede comprobarse en algunos de sus escritos,[138] está lejos de las corrientes marxistas afines al romanticismo revolucionario (E. P. Thompson, William Morris, ciertas visiones del joven Marx y del último Marx) y cerca en cambio de la escuela de Louis Althusser, que con aquellas corrientes polemizó en su tiempo. Sin embargo, ese pensamiento en su evolución ha lle-

[138] Por ejemplo, subcomandante Marcos, "Carta a Adolfo Gilly", en Adolfo Gilly et al., op. cit., pp. 13-22.

gado también a ser un híbrido, como lo dice el mismo Marcos, a quien la selva, el pensamiento indígena y "los hombres de la noche" le entregaron las imágenes ambiguas y nocturnas.

Pero tampoco hay que exagerar la presencia de los motivos románticos, generadores de un cierto manierismo en algunos seguidores. El texto de Marcos a veces se complace en exhibir estados de ánimo melancólicos y, a párrafo seguido, los destruye con la ironía. El juego es reiterado. En este caso, el solo hecho de poner en exhibición esa melancolía es burlarse de ella al convertirla en vehículo de la razón instrumental hacia almas impresionables.

Diferente es el lenguaje del CCRI, aunque la mano que lo escribe pueda o no ser la misma. Los jefes indígenas son bilingües o multilingües. Hablan español y una o más de las lenguas indígenas. Si se pone en correlación sus iniciativas con sus discursos, sus palabras con sus silencios, se verá que en esos discursos, según ocasión e interlocutor, se operan leves o bruscos *desplazamientos* entre racionalidades, o entre las formas que el razonamiento toma en las diferentes lenguas y mundos en los cuales se mueven. Estos desplazamientos suelen ser desconcertantes para el interlocutor no advertido, que tiende a atribuirlos a fallas del razonamiento –confusión o falsedad– y no a un efecto buscado en el orden del discurso.

Al mismo tiempo, esos desplazamientos tienen también lugar simultáneamente en las diversas voces que hablan desde el EZLN: del comunicado al llamado al relato a la carta personal, de la voz del CCRI a la de Marcos o a la del viejo Antonio, personaje clave a la hora de las consejas, las fábulas, las insinuaciones y las sugerencias.

Este desplazamiento del discurso entre racionalidades, lenguajes y tiempos diferentes produce un efecto de ambigüedad buscada –romántico, una vez más– que protege al emisor, desconcierta al receptor hostil y deja al receptor amigo la posibilidad de múltiples interpretaciones, es decir, de ajustar el significado a su deseo. Puede ser vista esta ambigüedad como un vehículo de manipulación. En todo caso, no es ése el lenguaje en el cual pueden trasmitirse órdenes militares. Son otros los canales y los modos por donde éstas circulan en el ejército que es también el zapatismo.

Un soldado es una voluntad. No puede permitirse estados de al-

ma. Evidencias y declaraciones prueban que quien decide en esa voluntad y en las de sus jefes es la disciplina militar, no la melancolía, los seres de la noche o la comunión de las almas, penumbra engañosa y peligrosa si se la toma por valor contante. El EZLN es un ejército y según sus reglas vive, no se cansan de repetir sus voceros para quien quiera oírlos. En el mundo urbano de sus seguidores, sin embargo, muchos no quieren que penumbra, encanto y comunión se desvanezcan. A la hora de la razón y la verdad, que en la lucha y el conflicto siempre llega, la ilusión les hará pagar su precio.

El desplazamiento discursivo se mueve además dentro del desplazamiento temporal. El conflicto chiapaneco tiene lugar en un "tiempo-ahora". El zapatismo se legitima en un "tiempo-antes". Las comunidades viven esos dos tiempos como la intemporalidad del *mito.* El discurso se remite una y otra vez a esos mitos intemporales como signo de la identidad de las comunidades. Ese pensamiento mítico no es un recurso literario o una romántica nostalgia del pasado. Existe, vivo, en la comunidad indígena, inextricablemente entrelazado con la racionalidad con la cual esa comunidad tiene que enfrentarse al mundo del Estado y del mercado.[139]

Desplazamiento y ambigüedad son la realidad material cotidiana en la cual ese pensamiento vive, persiste y perdura. El mito, prenda de identidad común e inaccesible territorio de refugio frente a la presencia cruel, tentadora y ajena de lo moderno, se perpetúa arraigado en la materialidad de la vida social de los indígenas. Frente a este pensamiento, hay dos modos de no comprenderlo. Ambos dejan de lado las evidencias y la razón. Uno es negar de plano su existencia. El otro es idealizarlo e imaginarlo

[139] En su peculiar manera de no comprender un mundo que a su experiencia y su escuela de pensamiento escapa, puso un expresivo título a su artículo Mark I. Lichbach: "What Makes Rational Peasants Revolutionary? Dilemma, Paradox, and Irony in Peasant Collective Action", cit. Ese desconcierto del título reaparece en la conclusión: "En resumen, la acción colectiva campesina es un dilema envuelto en una paradoja envuelta en una ironía", y en la inigualable frase final: "Los campesinos, como el resto de nosotros, tratan de equilibrar las esferas pública y privada de sus vidas". ¿Y dónde están "público" y "privado" en la comunidad agraria y en el mundo indígena? Compárese este modo de razonar con la reflexión de Louis Dumont, supra, nota 10.

modelo y guía para el pensamiento urbano. Uno y otro modo se hacen presentes en las polarizaciones que la rebelión ha provocado en México.

Las comunidades, por su parte, sí entienden ese discurso y sus matices. Para que esas palabras sean juzgadas "palabras verdaderas" deben pasar el juicio y la prueba de la razón de ellas, las comunidades, de sus modos de discutir y escuchar y volver a discutir hasta que el consenso sea. Cuando sus delegados van en febrero de 1994 al diálogo de San Cristóbal, su primer comunicado dice que irán con "palabra de verdad" y los términos "verdad" y "mentira" tienen allí connotación simbólica:

> Para nosotros, los más pequeños de estas tierras, los sin rostro y sin historia, los armados de verdad y de fuego, los que venimos de la noche y la montaña, los hombres y mujeres verdaderos, los muertos de ayer, hoy y siempre... para nosotros nada. Para todos todo.
>
> Si la mentira vuelve a la boca de los poderosos, nuestra voz de fuego hablará de nuevo, para todos todo.
>
> Reciban nuestra sangre, hermanos, que tanta muerte no sea inútil, que vuelva la verdad a nuestras tierras. Para todos todo.[140]

El pensamiento oficial considera ese discurso una irritante farsa zapatista. Pero la sabiduría negociadora del Estado mexicano sabe cubrirse con la máscara de la tolerancia cuando no puede ya, o no puede todavía, tentar la represión y la supresión. Poco tiene ese Estado que aprender en materia de ambigüedad y enmascaramientos.

¿Qué ha sucedido en cambio con la sociedad urbana? ¿Por qué la recepción favorable al zapatismo en buena parte de ella (otra le es irreductiblemente hostil)? ¿Cuáles fibras tocaron la rebelión y su discurso?

Algunas sugerencias adelanté más arriba. A un nivel más pro-

[140] Comunicado del 16 febrero 1994, EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1, cit., pp. 155-7.

fundo, mi hipótesis es que, en una crisis de *valores* y de *seguridades* sin precedente cercano en la sociedad mexicana, atrapada en un turbio fin de régimen, hechos y palabras de la rebelión indígena tocaron la fibra que llamo del mundo encantado.

Hechos y palabras, durante tres años, se han remitido a *valores universales e intemporales* en los cuales fincó siempre la izquierda su razón de existir frente a la racionalidad burocrática del Estado en el Este y el Oeste: la *dignidad*, que es burla al poderoso; la *ética*, que es verdad ante todos; el *mito*, que es comunidad; la *justicia*, que es equidad en el reparto e igualdad en el don; la *libertad*, que en la ley republicana es democracia.

Hechos y palabras vinieron envueltos en la presencia, en la literal aparición de un *mundo-otro* esa noche de Año Nuevo en San Cristóbal, moviéndose desde el despojo y la exclusión, empeñado en entrar a la modernidad y a la república aferrado a esos valores y a su propia *identidad-otra.*

Ese mundo-otro apareció como un enigma y un misterio. En un momento dado, el gobierno creyó develar el misterio resolviendo el enigma. A un año de la rebelión, dio a conocer la anterior identidad de Marcos e hizo publicar una versión historiada de la implantación de la guerrilla en las comunidades de Las Cañadas y Los Altos de Chiapas. El enigma, en parte, está resuelto. Por esas y otras fuentes, los hechos son más o menos conocidos. Pero una vez sabidos, todos pudieron ver que no eran relevantes.

El misterio sigue en pie, parecido al perenne desafío ante el cual viven quienes se ocupan de la historia o las historias: pueden resolver enigmas, pero sólo mostrar o aludir misterios.

Mi hipótesis, digo, es que la rebelión del mundo-otro, que estuvo allí desde siempre, tocó en la conciencia mexicana, en la peculiar e híbrida racionalidad donde se nutre su cultura, su modo de dar razón del mundo y sentido a la vida, la presencia persistente del mundo encantado por debajo y a través de la modernidad que todos vivimos y queremos, la inmanencia de la razón ardiente de la inteligencia humana antes y más allá de la razón instrumental del mercado y del Estado. "¡Oh Sol! Éste es el tiempo de la Razón ardiente", escribió Guillaume Apollinaire cuando el Novecientos estaba todavía en sus comienzos.

La rebelión indígena le presentó un espejo a esa sociedad, el espejo negro de obsidiana donde uno se ve reflejado más allá del espejo.

Ese espejo es ambiguo. Cada uno puede ver en él su propio rostro y creer que la rebelión habla de él mismo y de sus ideas o esperanzas y así acunarse en la ilusión y en el consuelo. Cada uno puede entonces imaginar que democracia e igualdad reinan en las comunidades agrarias, ignorar su carácter jerárquico y autoritario por necesidad y naturaleza y soñar una nueva edad de oro para uso personal o colectivo. Aquí estamos en el ámbito de lo subjetivo.

Pero la sociedad mexicana tal vez haya tenido otra percepción. En tanto comunidad ella misma con una larga y compleja historia, tal vez pudo ver *a través del espejo* en cuya superficie nos reflejamos cada uno pero en cuyo fondo puede discernirse el todavía no disuelto mundo encantado. Un *todavía-no-perdido* hacia el pasado abre la puerta a un *todavía-no-advenido* hacia el porvenir, conforme a la función que Ernst Bloch asignaba a la utopía: "cultivar de nuevo todo el pasado y deliberar en modo nuevo sobre todo el porvenir".[141]

En el espejo negro de obsidiana, ese mundo se hace presente como un *mundo-otro*, en lugar de ausentarse como un *mundo-antes*. Se ubica en el territorio de lo *posible*, de lo *no-advenido*, y no en la distancia de la *nostalgia*, de lo *ya-avenido*.

Ese espejo refleja tal vez la conciencia angustiada y escindida de la modernidad mexicana, que quiere ser moderna y preservar su mundo, que quiere ser *sociedad* y ser, al mismo tiempo, *comunidad*.

¿Pero no es ésa la conciencia atormentada de la modernidad, donde lo que iba a ser el fin de una historia lineal y finita resultó ser el principio de infinitas historias sin fin arborescentes?

[141] Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, 1918. Citado en Michael Löwy y Robert Saury, op. cit., p. 265.

Epílogo

Entre la historia de las rebeliones campesinas en México y la intervención de Estados Unidos no parece haber, sostienen diversos historiadores, un lazo directo. No es contra la presencia de las tropas de Estados Unidos en territorio mexicano o de sus capitales en la minería, el petróleo, las comunicaciones, la industria o la agricultura que se sublevan los campesinos en los siglos XIX y XX. La hacienda, la conversión de la tierra en mercancía, la servidumbre, la opresión económica y política, las exacciones, son los motivos identificables de la ira campesina; en otras palabras, todo aquello que invade y destruye su universo autónomo como intrusión externa directa y, por así decirlo, física y palpable. Terrateniente, mayordomo, recaudador de impuestos, prestamista, jefe político, gobernador, ejército federal (la Federación, como aún suelen nombrarlo con extraña precisión los campesinos), rurales, son las personificaciones de esa intrusión enemiga. Estos personajes son nacionales.

Desde este punto de vista, parece fundamentada la conclusión de que el "antimperialismo", al menos en su significado político tradicional, no concierne a los campesinos. No es Estados Unidos su problema. Sin embargo, si tomamos la intervención de Estados Unidos con el contenido multiforme (y no sólo político-militar) que otros estudios le asignan, parecería también evidente que ella es una constante que condiciona de más lejos o más cerca el conjunto de la existencia de México como nación, sin exceptuar a sus revueltas rurales.

La rebelión indígena de Chiapas en 1994 podría ser un revelador de esta forma específica de presencia y condicionamiento.

Desde sus declaraciones iniciales, los dirigentes indígenas dijeron que las reformas al artículo 27 de la Constitución, la entrada

en vigor del NAFTA y la apertura comercial arrebataban a sus pueblos su derecho a la tierra y sus tierras, los expulsaban del mercado y eran, de hecho, una sentencia de muerte contra ellos.

La esencia de la mencionada reforma es, por un lado, el ingreso irrestricto de la tierra al mercado en la totalidad del territorio nacional y, por el otro, uno de los pasos principales en la homologación entre la legislación mexicana y la estadounidense para la constitución de un espacio jurídico unificado en cuanto a la inversión, la propiedad y el comercio.

La esencia del NAFTA, para los campesinos, los indígenas y los pequeños productores agrarios mexicanos, es la abolición de las barreras y de los estímulos protectores de su producción frente a la presión a la baja de los productos del exterior sobre sus precios, particularmente en la producción alimentaria: maíz, trigo, frijol. Esta presión, más irresistible cuanto más indefenso y pequeño es el productor (y los indígenas se cuentan entre los más pequeños y los más desprotegidos), busca también trasformar tierras dedicadas a esos cultivos en tierras destinadas al ganado, a productos para alimento del ganado y a productos agrícolas para el consumo afluente de las clases medias y altas en Estados Unidos y de las clases altas urbanas en México, otra de las homologaciones en curso promovidas por los mecanismos del NAFTA.

Las recomendaciones del FMI y del Banco Mundial, amarradas a sus préstamos y por ende obligatorias en los hechos, son el sostén principal de esas trasformaciones, inscritas en la política del gobierno y de los ahora poderosos grupos financieros mexicanos. Ese sostén condiciona y disciplina a México con una fuerza de moldeo mayor, más flexible y más irresistible que cualquier intervención militar o política al estilo tradicional. En la época de los circuitos financieros trasnacionales, en la relación Estados Unidos-México expediciones punitivas, desembarcos de *marines* y *Big Stick* están tan fuera de tiempo como la Underwood o la locomotora de vapor.

Ese sostén disciplinador cuenta, además, con otras ventajas. Forma parte de un proceso global que ya ha reestructurado a nivel mundial, en el curso de los años ochenta, las relaciones entre las naciones, los capitales, los Estados nacionales y las clases socia-

les. Por eso mismo es invisible e inasible: está en todas partes y en ninguna. Se presenta, además, como la única forma de sociedad posible, como el "pensamiento único" para el cual no hay alternativa, no ya posible, sino ni siquiera pensable o imaginable.

La crisis de la comunidad estatal mexicana y de su forma de Estado acontece en ese entorno, está en parte determinada por él y ese entorno prepara y moldea con su presencia dominadora sus posibles salidas. La globalización entraña una reorganización de las funciones de los Estados nacionales, particularmente de aquellos en situación subordinada como México, y una nueva forma de regulación por el capital financiero internacional.[142]

Por eso las políticas del gobierno mexicano no pueden ser vistas como producto de la ineptitud, la improvisación o la crisis estatal, sino que tienen estrecha coherencia con estos cambios, en ellos se integran y de ellos extraen su lógica y su fuerza.

Sólo en este contexto tendría sentido hablar hoy de intervención de Estados Unidos, tomado como el polo más dinámico y el centro de fuerza (financiera, tecnológica y sobre todo militar) del proceso de globalización del capital y de los mercados. Ubicado al otro lado de la extensa frontera común, ese centro es además

[142] Véase al respecto Philip Michel y David Mihre, "Global Regulation *vs.* the Nation-State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital", *Capital and Class*, n. 43, Londres, 1991: "La regulación global sustituye y subordina a anteriores formas de regulación y se distingue en dos respectos. Primero, desborda las estructuras reguladoras nacionales –un complejo construido alrededor de dos principios del orden posterior a la segunda guerra mundial: 1) el lazo institucional entre aumentos de productividad y relaciones salariales determinadas a escala nacional ("fordismo"); y 2) el sistema de Bretton Woods de tasas de cambio estables e instituciones financieras internacionales que aseguraban las estructuras de acumulación nacionales. Segundo, la forma de regulación global emergente depende del retiro de la protección estatal y la reorganización del Estado para asegurar una 'relación salarial global', donde se anclen los circuitos trasnacionales en dinero, trabajo y mercancías" (p. 89). "Existe una tendencia creciente del Estado de actuar más como facilitador de los requerimientos del capital global (que es cada vez más independiente del control del Estado metropolitano) que como mediador entre el capital global y la burguesía nacional y la clase trabajadora. Es decir, hay una desconexión de base del Estado en relación con el capital bancario y el control de las relaciones monetarias internacionales" (p. 99).

el punto de amarre externo (y si se consideran el NAFTA y los préstamos hipotecarios al gobierno mexicano, en cierto modo también interno) de una trasformación epocal del Estado mexicano en la cual éste rompe sus viejos pactos constitutivos y entra en una prolongada crisis, condición y precio ineludible de ese cambio de época, de forma y de inserción en el mundo.

Esta realidad acorrala a los campesinos y sus modos de producir, de relacionarse con la tierra y el mercado y de dar sentido al mundo y a su vida. Ni en África, ni en la India, ni en América Latina, ni en México hay un lugar para ellos en esta gigantesca transformación regida por los movimientos del capital financiero trasnacional y por la revolución digital en las comunicaciones y en los modos de producir, de intercambiar y de controlar.[143]

Esta trasformación implica una extensión y una intensificación espaciales y temporales sin precedentes de la cuantificación, la mecanización y la racionalización del mundo según la lógica de la circulación sin fronteras y la valorización sin límites del capital, procesos que no reconocen ya muros de Berlín ni barreras nacionales, estatales, corporativas, sindicales o jurídicas.

La primera modernidad, la del Renacimiento y la Reforma, llegó a México envuelta en los ropajes feudales de la Conquista. Con ella y los metales americanos (es decir, sangre indígena trasmutada en oro y plata, millones de vidas sacrificadas a la encomienda y a la mina) se conformó en el siglo XVI el primer mercado mundial.

La expansión de Estados Unidos, la guerra de 1847 contra México, la conquista de California y el reparto colonial del mun-

[143] Ricardo Petrella, "Globalization and Internationalization. The Dynamics of the Emerging World Order", en Robert Boyer y Daniel Drache (comps.), *States Against Markets. The Limits of Globalization*, Routledge, Nueva York, 1996, pp. 62-83, explica la creciente "desconexión" de los países más pobres y anota: "En 1980 [...] la participación de los 102 países más pobres en el comercio mundial de productos manufacturados era 7.9 por ciento de las exportaciones mundiales y 9 por ciento de las importaciones. Apenas diez años después [1990], esa participación cayó a 1.4 por ciento y a 4.9 por ciento, respectivamente". Similares "desconexiones" actúan dentro de las fronteras nacionales entre zonas geográficas y sectores sociales.

do por las potencias europeas terminaron de constituir en el siglo XIX el segundo mercado mundial.

La unificación de los mercados en uno solo regido por el capital financiero trasnacional se está configurando en este cambio de siglo como la tercera gran mutación epocal.

A partir de mediados del siglo XIX, cada fase sucesiva de expansión de la influencia de Estados Unidos en el mundo y de reorganización de la producción y del mercado fue la forma más visible (no ciertamente la única) en que se precipitaron sobre México los procesos de accidentada y turbulenta conformación de la modernidad capitalista. Para bien y para mal, esta modernidad se presentó en México con el rostro de Estados Unidos.

Esta presencia entonces no es nueva. En realidad, es consustancial a la forma de existencia de la república mexicana (así como la presencia y la vecindad mexicana es consustancial a la forma de constitución y de existencia de la república estadounidense, aunque esta reciprocidad resulte más difícil de percibir al norte que al sur de la frontera).

Desde la guerra de 1847, pasando por la guerra mexicana contra la intervención francesa, las trasformaciones del porfiriato, la revolución mexicana, la conformación del régimen posrevolucionario, las reformas cardenistas y el largo periodo de expansión económica entre 1946 y 1976, esa presencia ha sido cotidiana y permanente.

Hasta fines de los años setenta, ella se manifestaba sobre todo a través de la mediación del Estado nacional mexicano y era regulada (aunque no determinada) por las relaciones entre ambos Estados y sus respectivos regímenes políticos y sistemas jurídicos. Ese Estado nacional, no el capital financiero trasnacional, aparecía como el interlocutor de los campesinos mexicanos.

El NAFTA, la reforma del artículo 27 y la nueva realidad del Estado y de las finanzas en México han cambiado esa situación. El mundo rural, los campesinos, los indígenas, se encuentran inermes y desprotegidos ante la globalización, fuerza sin rostro contra la cual no hay recursos legales, protección constitucional ni derechos adquiridos. No se divisa siquiera sujeto concreto contra el cual luchar o ante quien reclamar, como eran el terrateniente

o el Estado. Estos sujetos, por supuesto, están ahí y no se han desvanecido. Pero hablan y actúan ahora en nombre de aquella fuerza inalcanzable e inaferrable. No muy diferente es la situación de los trabajadores asalariados urbanos.

Los agravios son grandes, los agraviados muchos, la indignación enorme. Pero el agraviante no tiene presencia física. Se presenta como un hecho natural o un castigo divino que amenaza terminar la obra de destrucción del antiguo universo mesoamericano iniciada hace cinco siglos con la Conquista y nunca del todo completada.

Contra esa intervención, si intervención se la puede llamar, se alza esta vez la rebelión de los indígenas de Chiapas, los maltrechos y acorralados supervivientes de aquella destrucción. Sería ésta quizás la primera vez en que la intervención de Estados Unidos –una vez más: si intervención se la puede llamar– encuentra la resistencia directa y sin mediaciones de la rebelión rural.

Esta resistencia no se propone la conservación del pasado, un pasado de cinco siglos de opresión, explotación y exclusión. Demanda una entrada en el mundo del futuro. Quiere que este mundo no se constituya a costa de su exterminio. Reclama un lugar para su universo y sus modos de dar sentido a la vida en el universo que se está formando en medio de la crisis. No se alza contra la modernidad. Exige un lugar en ella con su propia identidad. Quiere disfrutarla, no ser su víctima. Y al rebelarse, propone en palabras y en hechos una modernidad-otra, donde todos quepan y nadie quede excluido.

La larga serie de revueltas rurales mexicanas, que en su reivindicación del mítico pasado perdido buscaban motivos para legitimarse y creencias para unificarse, proponían en sus planes y proclamas, cada vez que alcanzaron a formularlos, modos diversos de concebir el futuro sin perder sus raíces de historia y sus razones de vida. Esa cultura de la rebelión contribuyó a establecer y a conformar los marcos y los modos de la relación estatal, a dar estructura, solidez y sentido al Gran Arco mexicano y, al mismo tiempo, a dar determinados cauces, antes que a obstruir, a la expansión de los intercambios comerciales y de la valorización del capital en este territorio.

La última de esa sucesión plurisecular, la rebelión indígena de Chiapas, ha sido tal vez la más explícita en su discurso, la más antigua en sus raíces y la más moderna en sus interrogantes.

Tras esas huellas habría que buscar las razones de su recepción en tierras mexicanas y en otras más distantes.

San Francisco, California, marzo de 1997

Bibliografía

Alonso, Ana María, "US Military Intervention, Revolutionary Mobilization, and Popular Ideology in the Chihuahuan Sierra, 1916-1917", en Daniel Nugent (comp.), *Rural Revolt and US Intervention in Mexico*, Center for US-Mexican Studies, San Diego, 1988.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991.

Bartra, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Era, México, 1985.

Beezley, William, Cheryl English Martin y William E. French (comps.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, SR, Wilmington, 1994.

Benjamin, Thomas, *A Rich Land, A Poor People. Politics and Society in Modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.

—— y Mark Wasserman (comps.), *Provinces of the Revolution. Essays on Regional Mexican History, 1910-1929*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.

Bethell, Leslie (comp.), *Mexico since Independence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991.

Borah, William, *Justice by Insurance*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Boyer, Robert y Daniel Drache (comps.), *States Against Markets. The Limits of Globalization*, Routledge, Nueva York, 1996.

Bracamonte y Sosa, Pedro, *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, 1994.

Brading, D. A. (comp.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980 (en español: *Caudillos y campesinos en la revolución mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985).

Bricker, Victoria Reifler, *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, University of Texas Press, Austin, 1981 (en español: *El Cristo indígena, el Rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989).

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1987.

Coatsworth, John, "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, 1990.

Corrigan, Philip y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Londres, 1985.

De Vos, Jan, *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

——, *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

——, "El Lacandón: una introducción histórica", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

——, "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

Di Tella, Torcuato S., "The Dangerous Classes in Early Nineteenth Century in Mexico", *Journal of Latin American Studies*, n. 5, 1973.

——, *National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.

Dumont, Louis, *Homo æqualis. Génese et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, París, 1977.

——, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, University of Chicago Press, Chicago, 1980 (edición original: Gallimard, París, 1966).

Escobar Ohmstede, Antonio (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, La Casa Chata, México, 1993.

EZLN. *Documentos y comunicados*, Era, México, 1994 (vol. 1) y 1995 (vol. 2).

Florescano, Enrique, "De la memoria del poder a la historia como explicación", en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980.

——, "Los indígenas, el Estado y la nación", *Proceso*, n. 1049, diciembre de 1996.

Foweraker, Joe y Ann L. Craig (comps.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Lynne Rienner, Boulder, 1990.

Gall, Olivia, "Oligarquía, ideología y racismo en el centro de Chiapas: 1876-1994", proyecto de investigación (no publicado).

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., Era, México, 1985.

——, prólogo a EZLN. *Documentos y comunicados*, vol. 1., Era, México, 1994.

Gilly, Adolfo, *Nuestra caída en la modernidad*, Joan Boldó i Climent, México, 1988.

—— (coord.), *Cartas a Cuauhtémoc Cárdenas*, Era, México, 1989.

——, *El cardenismo, una utopía mexicana*, Cal y Arena, México, 1994.

——, Subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995.

——, *México: el poder, el dinero y la sangre*, Aguilar, México, 1996.

González Navarro, Moisés, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, México, 1979.

Gosner, Kevin, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, University of Arizona Press, Tucson, 1992.

Graham, Richard (comp.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990.

Guha, Ranahit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

Harvey, Neil, "Peasant Strategies and Corporatism in Chiapas", en Joe Foweraker y Ann L. Craig (comps.), op. cit.

——, "Rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), op. cit.

——, "Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), op. cit.

Hernández Navarro, Luis, "Nuevo tratado para indios insumisos", *La Jornada*, México, 12 de noviembre de 1996.

——, "Indígenas: derechos pendientes", *La Jornada*, México, 26 de noviembre de 1996.

Joseph, Gilbert M. *Revolution from Without: Yucatán, Mexico and the United States*, Duke University Press, Durham, 1988.

——, "The United States, Feuding Elites, and Rural Revolt in Yucatan", en Daniel Nugent, *Rural Revolt...*, cit.

—— y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.

Katz, Friedrich (comp.), *Riot, Rebellion and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988 (en español: *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo* XVI *al siglo* XX, Era, México, 1990).

——, "Rural Rebellions after 1810", en Friedrich Katz (comp.), op. cit.

Klein, Herbert S., "Peasants Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712", *Pacific Historical Review*, n. 35, 1966.

Knight, Alan "Historical Continuities in Social Movements", en Joe Foweraker y Ann L. Craig (comps.), op. cit. [en español en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), op. cit.].

——, "Revolutionary Project, Recalcitrant People: Mexico, 1910-1940", en Jaime E. Rodríguez (comp.), *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, UCLA-Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1990.

——, "Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1910-1940", en Richard Graham, op. cit.

——,"Weapons and Arches in the Mexican Revolutionary Landscape", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State...*, cit.

Le Bot, Yvon, *Le guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992)*, Karthala, París, 1992.
——, *El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997.
León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
Lichbach, Mark I., "What Makes Rational Peasants Revolutionary? Dilemma, Paradox, and Irony in Peasant Collective Action", *World Politics*, n. 46, abril de 1994.
Lloyd, Jane-Dale, "Rancheros and Rebellion: The Case of Northwestern Chihuahua, 1905-1909", en Daniel Nugent, *Rural Revolt...*, cit.
—— y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
Löwy, Michel y Robert Saury, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, París, 1992.
MacLeod, Murdo J. y Robert Wasserstrom (comps.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1983.
Magagna, Victor V., *Communities of Grain. Rural Rebellion in Comparative Perspective*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, Sepsetentas, México, 1973.
Meyer Lorenzo, *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*, El Colegio de México, México, 1972.
Michel, Philip y David Mihre, "Global Regulation *vs.* the Nation-State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital", *Capital and Class*, n. 43, Londres, 1991.
Monsiváis, Carlos, *Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza*, Era, México, 1988.
Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston, 1966.
——, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Plains, 1978.
Nash, June et al., *The Explosion of Communities in Chiapas*, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhague, 1995.
Nugent, Daniel, *Spent Cartridges of Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
—— (comp.), *Rural Revolt in Mexico and US Intervention*, Center for US-Mexican Studies, San Diego, 1988.
Pereyra, Carlos et al., *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980.
Reed, Nelson, *La guerra de castas en Yucatán*, Era, México, 1979.
Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México*, Siglo XXI, México, 1980.
Reyna Aoyama, Leticia, introducción, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), op. cit.
Rodríguez, Jaime E. (comp.), *The Revolutionary Process in Mexico. Essays on Political*

and Social Change, 1880-1940, UCLA-Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1990.
Roseberry, William, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy,* Rutgers University Press, New Brunswick, 1989.
Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz,* Era, México, 1997.
Rus, Jan, "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State...,* cit. (en español: "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, op. cit.).
——, "Whose Caste War? Indians, Ladinos and the Chiapas 'Caste War' of 1869", en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, op. cit. (en español: "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, op. cit.).
Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia,* Yale University Press, New Haven, 1976.
——, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance,* Yale University Press, New Haven, 1985.
——, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* Yale University Press, New Haven, 1990.
Subcomandante Marcos, "Historia de Marcos y de los hombres de la noche", entrevista con Carmen Castillo y Tessa Brisac, 24 de octubre de 1994, en Adolfo Gilly et al., *Discusión sobre la historia,* Taurus, México, 1996.
Taylor, William, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages,* Stanford University Press, Stanford, 1979 (en español: *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas,* Fondo de Cultura Económica, México, 1987).
Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de Las Cañadas,* Cal y Arena, México, 1995.
Thompson, Edward P., *Customs in Common,* The Merlin Press, Londres, 1991.
Tomlinson, John, *Cultural Imperialism. A Critical Introduction,* Pinter, Londres, 1991.
Tutino, John, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Basis of Agrarian Violence, 1750-1940,* Princeton University Press, Princeton, 1986 (en español: *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940,* Era, México, 1990).
Van Young, Eric, "The State as Vampire. Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1990", en William Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (comps.), op. cit.
——, "To See Someone Not Seeing: Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* n. 6:1, invierno de 1990.
Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (comps.), *Chiapas: los rumbos de otra historia,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.
Warman, Arturo, *... Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional,* La Casa Chata, México, 1976.

Wasserstrom, Robert, *Class and Society in Central Chiapas*, University of California Press, Berkeley, 1983.
Wolf, Eric R., *Peasants Wars of the Twentieth Century*, Harper and Row, Nueva York, 1969.
Womack, John, *Zapata and the Mexican Revolution*, Knopf, Nueva York, 1969 (en español: *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1969).



Fotoc
Impre
Cente
15-IX-
Edició



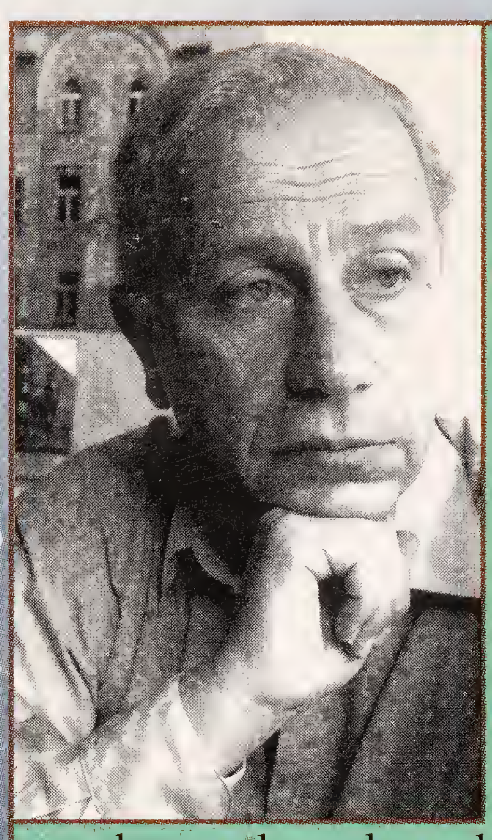


Foto: Barry Domínguez

Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado ubica a la rebelión chiapaneca de 1994 dentro de la historia de rebeldías y sublevaciones agrarias e indígenas desde los tiempos de la Colonia. Esas rebeliones, cuya sucesión y significados este ensayo recapitula, aparecen como movimientos en defensa de la comunidad agraria contra la irrupción de la modernidad capitalista. Empero, sus proyectos proponen, vez tras vez, una entrada diversa en el futuro. Quieren que éste no se constituya a costa del exterminio del mundo encantado de las creencias, los saberes y los valores de la sociedad agraria. Reclaman un lugar para ese universo y sus modos de dar sentido a la vida, frente a la vida carente de sentido que desde afuera les impone la dominación del capital. Esta larga historia ha conformado en México lo que el autor llama una cultura de la rebelión, una de las razones por las cuales la insurrección indígena de Chiapas, antigua en sus raíces y moderna en su discurso, tuvo y sigue teniendo tan inusitada recepción.
Un inquietante fragmento de Walter Benjamin abre este estudio: "Para Marx, las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, jala el freno de emergencia".

Adolfo Gilly (Buenos Aires, 1928), escritor e historiador, ha publicado en Ediciones Era *La revolución interrumpida* (1994) y *Sacerdotes y burócratas* (1980). Es también autor, entre otras obras, de *El cardenismo. Una utopía mexicana* (1994) y *México: el poder, el dinero y la sangre* (1995).

Foto portada: Patricio Robles Gil


9 789684 114081

PM 83/1